REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES
CERF ET Cie, IMPRIMEURS
59, RUE DUPLESSIS, 59

P
Haorqs
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME VINGT-SIXIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83 bis, RUE LAFAYETTE
1893

436184
6.6.45

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

DS
101
R45
t.26

http://www.archive.org/details/revuedestudesj26soci

TYPES JUIFS

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 11 MARS 1893

PAR M. LE Dr VICTOR JACQUES
Secrétaire de la Société anthropologique de Bruxelles.

Présidence de M. HARTWIG DERENBOURG, *président.*

M. le PRÉSIDENT ouvre la séance en ces termes :

MESDAMES, MESSIEURS,

La Société des Études juives, fondée en 1880, est aujourd'hui dans sa quatorzième année d'existence. Elle a atteint, sinon sa majorité civile, du moins sa majorité religieuse. Telle est sa vitalité qu'elle n'a pas été compromise par la mort, en juin 1892, de mon éminent prédécesseur dans ce fauteuil, M. Isidore Loeb. Et pourtant la Société s'était tellement incarnée en lui que sa perte aurait pu déteminer une crise grave dans notre existence. Nous avons pleuré notre ami et nous avons manifesté notre deuil en laissant vide la place qu'il avait occupée à peine un court moment. Nous étions désormais émancipés, capables de marcher en avant sans lisières. La présidence devenait chez nous un rouage dont à la rigueur nous pourrions nous passer. La meilleure preuve, c'est qu'après l'avoir offerte aux hommes illustres qui nous ont honorés en l'acceptant, vous avez désigné cette fois un travailleur de bonne volonté, vous apportant plus de zèle et d'ardeur que de prestige et

d'autorité, que vous avez honoré, grandi, rendu profondément reconnaissant par vos suffrages. Je suppose que vous avez voulu récompenser en moi ma passion inaltérable pour le judaïsme, mon attachement réfléchi à son glorieux passé, la vivacité de ma confiance dans son avenir, malgré les difficultés de l'heure présente. La vertueuse indignation des antisémites est un fanatisme rachitique, importé du dehors, qui ne s'acclimatera pas et qui ne prendra pas racine sur la terre de France.

Après vous avoir exprimé ma gratitude, veuillez m'autoriser à prolonger un peu cette allocution. Soyez rassurés : je ne mettrai pas votre patience à trop rude épreuve et je n'oublierai pas que ce n'est pas moi que vous êtes venus entendre. Mais les professeurs se croient volontiers en chaire, et les occasions de nous rencontrer sont si peu fréquentes. Je voudrais, si vous le permettez, avant de vous présenter le héros de la soirée, vous dire encore quelques mots sur notre Société comme votre délégué auprès d'elle, comme son représentant auprès de vous.

Nous disposons de deux moyens pour entrer en communication avec le public, notre *Revue* trimestrielle et des conférences espacées... trop espacées à mon gré. La *Revue* a fait son chemin dans le monde savant. On la consulte et on la cite. La table des vingt-cinq premiers volumes, qui va paraître sous peu de jours, facilitera encore les recherches et aidera la bonne semence à germer dans de féconds résultats. Mais, si nos collections sont feuilletées, compulsées, appréciées, fatiguées et usées dans les bibliothèques de France et de l'étranger, combien de nos souscripteurs, qui ne nous abandonneront jamais, je l'affirme bien haut et ils ne me contrediront pas, se sont accoutumés à ranger sur leurs rayons nos fascicules intacts, sans leur faire l'honneur, je ne dirai pas de les étudier, mais de les couper! Que de fois les catalogues d'antiquaires, dans leur franchise impitoyable, nous offrent des exemplaires qui proviennent, soit de décès, soit de cessions entre vifs, et qui sont annoncés comme étant « dans l'état de neuf! » Il y a certes une part de préjugé dans cette persévérance à se désintéresser des articles insérés dans notre recueil. Je crois que, tel qu'il est, il gagnerait à être mieux connu, qu'on y découvrirait, avec un peu d'effort

peut-être, des échappées de lumière bien ménagées sur des points d'histoire, sur des traditions populaires, sur les origines, les époques, les variations et les dates de notre littérature dans l'antiquité, au moyen-âge et dans les temps modernes. Mais comment convaincre de cette vérité ceux qui se sont entêtés pour avoir été, de prime abord, effrayés par l'aspect rébarbatif de certains mémoires ? On a pris de mauvaises habitudes et on s'y tient. C'est ainsi que plus d'une page maîtresse est restée enfouie dans cette nécropole. Avouons-le humblement : si nous avons été punis, c'est que nous n'étions point sans faute. Si nous avons prêché dans le désert, c'est que notre voix ne portait pas. Notre renom littéraire ne s'est pas élevé à la hauteur de notre renom scientifique. Il faut que la conciliation s'opère, que de part et d'autre nous consentions des sacrifices réciproques. Que nos collaborateurs, sans faire aucune concession sur le fond, se préoccupent plus de la forme, qu'ils nous donnent plus de conclusions et moins de documents. Mais aussi, que ceux que nous cherchons à gagner comme lecteurs de la *Revue* ne nous réclament pas les agréments frivoles des chroniques et des romans, qu'ils se résignent à l'allure austère dont nous ne nous départirons pas, qu'ils fassent quelques pas vers nous, comme nous sommes disposés à nous rapprocher d'eux dans la limite du possible. Je n'ignore pas que, si nous nous décidons à cette transaction, nous aurons bien de la peine à en convaincre les incrédules, à triompher d'anciennes préventions, à lutter avec succès contre un verdict sévère élevé à la hauteur d'un axiome. On n'aime pas se déjuger. Un titre est comme un drapeau qui change de main, qui ne change pas de couleur. Nous essaierons cependant de nous insinuer adroitement dans les bonnes grâces de nos fidèles adhérents, et de leur adresser une *Revue* qui ne leur paraisse point par trop illisible. Que, de leur côté, ils s'associent de plus en plus à notre œuvre et qu'ils fassent en notre faveur une propagande active dont nous avons besoin ; les confidences de notre trésorier, qu'il nous permette de le répéter, sous le sceau du secret, à nos amis, ont un caractère moins satisfait que son optimisme officiel.

Si la parole écrite se répand au loin et apporte un écho de notre activité dans l'ancien et dans le nouveau monde, les entre-

tiens et les conférences peuvent produire un effet plus immédiat dans un cercle plus intime. Un auditoire, même muet, est comme l'interlocuteur, j'allais dire, comme l'inspirateur et le collaborateur de celui qui lui adresse la parole. Il y a là un courant qui provoque et qui arrête certains épanchements. On s'exprime tout autrement selon les oreilles qui écoutent. La vraie difficulté, c'est d'attirer des auditeurs, d'arracher les personnes sur lesquelles on veut agir aux milieux divers qui nous les disputent. Mais, pour l'action exercée, quelle différence entre les artifices froids du style sur le papier, et la chaleur d'une éloquence communicative. Je suis un partisan résolu des conférences, instruments admirables de vulgarisation, sources d'instruction grâce auxquelles une sorte de solidarité s'établit entre ceux qui y ont puisé en commun, manifestations éloquentes qui font battre les cœurs à l'unisson, forces puissantes déterminant l'accord des pensées et la cohésion des éléments les plus hétérogènes. On y arrive de points divers dans des dispositions individuelles ; on en sort, pour peu que l'orateur ait imprimé sa marque sur des esprits malléables, avec une communion de sensations et d'idées qui a la chance de survivre à l'impression éphémère. Il y a là un phénomène physique et moral analogue à l'effet produit par les représentations théâtrales d'un ordre supérieur. L'émotion de chacun s'accroît par l'émotion générale, l'ensemble des spectateurs profite des jouissances accumulées dans la salle, les acteurs, dans leur jeu, s'échauffent au contact de la flamme qu'ils ont allumée. C'est ainsi que je me figure l'action réflexe du conférencier sur le public, du public sur le conférencier.

Le discours que vous allez entendre, et que je crains d'avoir trop retardé par ce long préambule, sera, je l'espère, suivi, avant la fin de 1893, par plusieurs autres conférences. Des pourparlers sont engagés avec des savants et des écrivains dont nous espérons obtenir le concours. Nous avons déjà des promesses fermes, mais que je ne me crois pas encore le droit de divulguer. Vous aurez tout le plaisir d'agréables surprises.

Je vous promets, en attendant, que vous allez passer une heure à la fois attrayante et instructive. M. le Dr Victor Jacques, auquel vous la devrez, n'est pas seulement, comme le portent les cartes

d'invitation, le secrétaire de la Société d'Anthropologie de Bruxelles, il y est aussi professeur de thérapeutique à l'Université, chef de service à l'hôpital des orphelines.

Les résultats auxquels il est arrivé par une étude anthropologique portant sur l'être vivant et sur la conformation des crânes sont diamétralement opposés à ceux que M. Ernest Renan a développés dans ses deux conférences mémorables : 1° *Le Judaïsme comme race et comme religion*, le 27 janvier 1883, au Cercle Saint-Simon ; 2° *Identité originelle et séparation graduelle du judaïsme et du christianisme*, le 26 mai 1883, à la Société des Études juives. M. Renan, avec sa merveilleuse séduction de langage et de style, prétendait, en s'appuyant sur une interprétation très personnelle des événements historiques, qu'au point de vue ethnographique, l'idée d'une race juive était un leurre, le peuple d'Israël ayant été fortement pénétré d'infusions étrangères, et que l'unité apparente provenait d'un mirage auquel l'unité religieuse donnait un semblant de réalité.

« Mon opinion, disait M. Renan devant vous, est qu'il n'y a pas un type juif, mais qu'il y a des types juifs. » Jusque-là c'est bien aussi l'opinion de M. le professeur Jacques. Mais il se sépare de son prédécesseur en ce qu'il est convaincu que les types juifs actuels sont en filiation directe avec les types qui existaient en Judée avant la dispersion, avant 135 de notre ère. Si M. le professeur Jacques se prononce ainsi en faveur de la communauté d'origine pour les Juifs de lignée authentique, ce n'est point qu'il se soit laissé entraîner hors de la voie scientifique par des préoccupations apologétiques. Vous n'êtes pas en face d'un Juif en quête de nobles ancêtres. M. le professeur Jacques a approfondi cette question si intéressante pour les études juives, en l'examinant du dehors, avec la sympathie d'un esprit libéral, avec le calme d'un témoin impartial et désintéressé. Remercions-le de l'honneur qu'il nous fait de nous réserver la primeur de sa théorie, présentée par lui, ainsi qu'il vous l'a annoncé d'avance, comme une étude d'anthropologie.

M. le Dr Jacques répond :

Mesdames et Messieurs,

S'il est une question qui soit de nature à vous intéresser entre toutes, c'est bien celle des origines des populations de religion juive qui sont actuellement répandues à la surface du monde entier.

Peu de questions ont été autant discutées, peu de questions ont reçu autant de solutions différentes, solutions qui, il faut bien le dire, n'étaient pas toujours inspirées par l'amour de la vérité, mais qui étaient trop souvent dictées par des considérations absolument étrangères à la science.

Si je ne crains pas d'aborder de nouveau ce sujet devant vous, c'est parce que je crois que beaucoup de ceux qui s'en sont occupés n'ont pas poussé assez loin leurs investigations et qu'ils ont, en quelque sorte, abandonné leur tâche avant de l'avoir achevée.

Rappelons, en quelques mots, les principales opinions qui ont été présentées dans ces derniers temps sur l'origine des Juifs.

Vous avez sans doute encore présente à la mémoire la magistrale conférence faite, il y a quelques années, par Renan, sur *Le Judaïsme comme race et comme religion*[1]. L'illustre professeur au Collège de France savait mettre au service d'une érudition profonde et d'une grande élévation de pensées un langage harmonieux et élégant qui entrainait la conviction chez ses auditeurs, au point que ceux-ci pouvaient s'imaginer entendre leurs propres idées dans la bouche du maître. Mais Renan avouait lui-même que sa science n'était pas universelle, quand il exprimait le regret de ne pas s'être occupé plus tôt du sujet qu'il traitait ce jour-là. Sans doute, comme historien, il était admirablement préparé pour aborder la question de la religion juive ; mais, comme ethnologiste, les opinions qu'il

[1] *Revue des cours littéraires*, tome XXXI. — Analyse et critique, par Th. Reinach, dans la *Revue des Etudes Juives*, 1883, p. 141.

pouvait émettre ne doivent pas être admises sans quelques restrictions.

Or, voici les conclusions de Renan, qui sont, d'ailleurs, celles de beaucoup d'anthropologistes français, MM. Topinard, Hervé, Hovelacque et d'autres : le judaïsme est une religion, mais ce n'est pas un fait ethnographique ; il y a peut-être bien des types juifs, quoique, pour sa part, il ne s'en montre pas très convaincu ; mais la physionomie particulière que d'aucuns croient observer chez les Juifs est bien plutôt le résultat des nécessités sociales qui ont pesé sur eux pendant des siècles, qu'elle n'est un phénomène de race.

L'opinion de Renan a fait autorité, et bien des personnes sont aujourd'hui persuadées que les Juifs actuels sont des gens qui pratiquent la religion juive, mais qui n'ont plus dans les veines une seule goutte du sang des anciens habitants de la Judée. Renan est cité par tous ceux qui se sont occupés de la question après lui. Il est vrai de dire que même ceux dont les conclusions s'écartent des siennes se plaisent à lui emprunter ses arguments ou tout au moins en tiennent compte.

C'est Renan qu'invoquait le tant regretté Isidore Loeb, à la science duquel je me plais à rendre, en passant, un légitime hommage, quand il écrivait son article *Juifs* pour le Dictionnaire de Vivien de Saint-Martin. Voici comment il s'exprime : « Pouvons-nous supposer que tous (les Juifs modernes) fussent des descendants des Orientaux venus de Palestine à une certaine époque et qui auraient fondé des espèces de colonies dans certaines villes ? Je ne le crois pas. Il y eut sans doute en Gaule des émigrés juifs qui remontèrent le Rhône et la Saône et servirent, en quelque sorte, de levain, mais il y eut aussi une foule de gens qui se rattachèrent au judaïsme par conversion et qui n'avaient pas un seul ancêtre en Palestine. » Isidore Loeb a contribué, peut-être plus que tout autre, à propager cette opinion que les Juifs français, par exemple, sont le résultat d'un mélange d'Aryens et de Sémites, par suite de nombreux mariages entre les Chrétiens et les Juifs.

Je demanderai à ceux qui partagent cette manière de voir, de quels Aryas ils entendent parler, des peuples qui parlaient des langues aryennes, ou des peuples qui sont de race aryenne. Il y a

là une confusion de mots des plus regrettables, dont on n'a que trop d'exemples.

En Angleterre, nous voyons M. Neubauer [1] faire également état de l'existence de Juifs bruns ou noirs, de Juifs blonds et de Juifs aux cheveux roux, du prosélytisme aux premiers siècles de notre ère et des mariages mixtes qui se pratiquaient aussi bien autrefois en Judée que plus tard, dans toutes les parties du monde, depuis la dispersion des Juifs sous Titus et Adrien, pour rejeter presque complètement l'existence d'un type ou même de plusieurs types juifs modernes, et pour conclure, comme Renan et Loeb, à l'unité de religion sans l'unité de race.

Nous sommes loin, comme vous le voyez, des auteurs qui proclament les Juifs une race pure entre toutes, comme le Dr Andree [2] et M. Joseph Jacobs [3], par exemple, et de ceux qui admettent au moins deux types juifs bien déterminés, comme le professeur Stieda [4], le Dr Blechman [5] et bien d'autres.

Je ne veux pas examiner un à un tous les arguments de ceux qui ont plaidé des thèses aussi opposées. Je me hâte de le dire, je suis grand partisan de l'existence de plusieurs types parmi les Juifs modernes ; mais je ne puis me contenter de fixer devant vous le caractère vraiment scientifique de ces types ; je veux aussi établir la possibilité de leur filiation avec les anciens habitants de la Palestine et rechercher enfin l'origine de ceux-ci. Ce sont ces deux derniers points qui ont été le plus souvent laissés dans l'ombre par la plupart des auteurs.

Je ne crains pas d'aborder, devant une assemblée comme la vôtre, ces questions peut-être un peu spéciales. Votre Société a prouvé, par l'intérêt qu'elle a montré aux savantes conférences en-

[1] *Notes on the Race-Types of the Jews*, dans *The J. of the Anthrop. Institute*, 1886, vol. XV, p. 17.

[2] *Zur Volkskunde der Juden*, 1881.

[3] *J. of the Anthrop. Institute*, 1886, vol. XV, p. 23.

[4] *Ein Beitrag zur Anthropologie der Juden*, *Archiv. f. Anthrop.* 1882, XIV, pages 61 à 71.

[5] Thèse inaugurale publiée sous le même titre que l'ouvrage précédent en 1882, à Dorpat.

tendues jusqu'ici, qu'elle peut explorer, dans toutes ses parties, le champ des connaissances humaines. En vous priant de bien vouloir me suivre aujourd'hui dans le domaine des sciences anthropologiques, j'ose caresser l'espoir que votre promenade vous sera quelque peu profitable. Je tâcherai, d'ailleurs, de la rendre aussi attrayante que possible.

Le premier point à établir, pour étudier le type ou les types juifs, c'est de bien se mettre d'accord sur ce qu'on entend en anthropologie par le mot *type* et comment, au point de vue de cette science, on détermine un type.

« La définition la plus simple du type, dit M. Topinard, est celle de Cuvier : « Un ensemble de caractères physiques. » Il y a, poursuit le savant anthropologiste, des *types individuels*, des *types de famille*, des *types accidentels* et des *types ethniques*. Arrêtons-nous un instant sur ces derniers, car c'est sur eux que roule toute la controverse qui nous occupe.

Les types accidentels sont ceux qui résultent « de l'action des circonstances extérieures de la vie, communes à un même groupe d'individus : tels sont le type des mineurs privés de lumière, celui des marins exposés à tous les vents, baignant dans une atmosphère salée et se nourrissant de même ; celui des paysans de la Bresse ou des Marais-Pontins, soumis aux mêmes influences paludéennes ; celui des Irlandais des comtés d'Armagh et de Down, dont parle Ch. Hall, partageant la même misère, la même saleté, la même alimentation insuffisante [1]. » L'auteur auquel j'emprunte cette citation, aurait pu ajouter comme exemples, d'une part, le type des habitants des villes par opposition avec celui des habitants des campagnes, et le type que présentent, heureusement de moins en moins dans nos pays libres, les descendants des malheureux que l'intolérance religieuse du moyen-âge avait relégués dans les ghetti, mais qui s'observe encore dans les pays où les Juifs sont traités en parias.

C'est une grande erreur chez Renan d'avoir admis comme base

[1] Topinard, *Éléments d'Anthropologie générale*, 1885, p. 189.

de son argumentation ce type accidentel et d'avoir méconnu le type zoologique ou, pour serrer de plus près la question, le type de la race, le type ethnique. Mais comment l'illustre historien aurait-il pu déterminer le type ethnique plus ou moins caché derrière le type accidentel ? Ce n'est pas, comme il dit l'avoir fait, en se contentant de regarder les savants hébraïsants qui allaient consulter les manuscrits dont il avait la garde. La science demande des méthodes plus précises. Nous dirons donc quelques mots de ces méthodes et nous analyserons les résultats qu'elles ont fournis.

Une proposition qui a souvent été répétée en anthropologie, c'est qu'il n'y a plus de races pures et que tous les peuples sont le résultat de métissages plus ou moins nombreux. Les voyageurs qui abordent pour la première fois dans certaines îles de l'Océan indien ou de l'Océan pacifique sont tout d'abord frappés par l'air de famille que présentent tous les individus qu'ils rencontrent, au point qu'il est difficile de les distinguer les uns des autres par quelque caractère bien apparent. Il s'en faut donc de beaucoup, quelque exercés qu'ils soient, qu'ils puissent déterminer, à première vue, les éléments ethniques qui entrent dans la composition de la population qu'ils ont sous les yeux. Je vous cite cet exemple parce qu'il est bien connu. Mais quel ne doit pas être l'embarras de l'observateur, quand il se trouve en présence d'une population qui réunit les types physiques les plus divers ! Pour s'y reconnaître, il n'y a qu'une seule méthode sûre, c'est d'examiner un à un un certain nombre d'individus, de noter tous les caractères qu'ils présentent, puis de comparer entre eux ces caractères, de manière à établir leur prédominance numérique. Quand ce travail est fait pour une population donnée, il faut nécessairement, pour en tirer quelque conclusion utile, le reprendre pour toutes les populations voisines. C'est alors seulement que l'on peut juger de la répartition des caractères et déterminer ceux d'entre eux qui paraissent appartenir plus particulièrement à tel groupe de population ou à tel autre.

Quels sont les caractères qu'il est utile de relever pour ce genre de travail ? Les caractères proposés sont extrêmement nombreux,

et, il faut l'avouer, les anthropologistes ne sont pas encore d'accord sur l'importance qu'il convient d'attribuer à chacun d'eux. Il en est toutefois un certain nombre qui sont admis par tout le monde comme des caractères de premier ordre. Pour ne pas entrer dans trop de détails, je me bornerai à vous parler seulement de ces derniers. Vous saisirez, d'ailleurs, immédiatement combien il est important de n'avoir recours qu'à des observations bien prises.

Quand on voyage dans le Nord, dans les parties méridionales de la Suède et de la Norwège, par exemple, ce qui frappe le plus dans l'aspect général de la population, c'est la coloration des yeux et des cheveux. Les yeux sont d'un bleu pâle très doux, et les cheveux sont franchement blonds. Dans le Midi, en Espagne, en Italie, les yeux sont noirs ainsi que les cheveux. La répétition de ces caractères chez un très grand nombre de personnes les fait admettre comme caractères de race, et, en effet, ils constituent un élément très important dans le diagnostic de la race.

Mais voici une remarque que chacun de vous peut faire : si plusieurs personnes doivent donner leur avis sur la nuance exacte des cheveux ou des yeux des populations qu'ils ont à examiner, surtout quand il s'agit des couleurs intermédiaires, brun clair ou chatain pour les cheveux, brun clair, gris, gris bleu, gris vert pour les yeux, on peut être certain d'avance du désaccord le plus absolu dans le résultat des observations. Il en est de même pour la coloration de la peau. C'est qu'en effet, tous les yeux ne voient pas de la même façon. M. J. Beddoe remarque que les Anglais, qui sont considérés comme blonds par les Français, lesquels sont d'une coloration de cheveux en général plus foncée, sont regardés comme bruns par les Scandinaves, qui, eux, sont d'un blond plus clair. Il faut une très grande habitude pour pouvoir rendre par le mot juste une impression toute personnelle. Aussi les sociétés d'anthropologie joignent-elles toujours aux instructions qu'elles donnent aux voyageurs des tableaux chromatiques, numérotés, donnant toutes les nuances des cheveux, des yeux et de la peau, afin d'établir une concordance aussi satisfaisante que possible dans les observations.

Quoi qu'il en soit, la coloration des yeux et des cheveux constitue des caractères ethniques de premier ordre, et, en France, en Belgique, en Angleterre, en Allemagne, en Autriche et en Italie, des enquêtes ont été faites pour relever la répartition des nuances qu'ils peuvent présenter.

Pour ne parler que des résultats obtenus en France, je vous dirai que l'on a reconnu que deux grandes races surtout se sont partagé, d'une manière assez irrégulière, le territoire. Il existait, dans le Centre et dans le Nord, avant notre ère, une race brune de cheveux et aux yeux foncés ; des invasions successives, qui se sont prolongées pendant plusieurs siècles et dont la conquête franque par Clovis a été l'une des dernières phases, ont amené du Nord des populations aux cheveux blonds et aux yeux bleus, qui se sont peu à peu fondues au milieu des populations autochtones, tout en adoptant et leur langue et leur civilisation. Certains départements ont absorbé un nombre plus considérable de ces envahisseurs, que les anthropologistes modernes désignent sous le nom d'Aryens, et offrent, par conséquent, une proportion plus considérable de blonds aux yeux bleus ; d'autres départements, surtout parmi ceux qui étaient protégés par des barrières naturelles, forêts épaisses, montagnes peu accessibles, marais étendus, ou dont le sol pauvre tentait moins le vainqueur, ont conservé en majorité leurs anciens habitants.

En tout cas, si l'on trouve partout des blonds et des bruns, en proportion variable, les blonds tendent à disparaître, à être absorbés au milieu de populations plus anciennes. Dans le midi de la France, d'autres races encore ont, sans doute, servi de substratum aux populations actuelles, mais je ne pourrais, je le repète, entrer ici dans beaucoup de détails à leur sujet ; ce que je vous ai dit de l'importance du caractère ethnique tiré de la coloration des yeux et des cheveux suffira pour débrouiller, à ce point de vue, la question qui nous occupe.

Si nous consultons, en effet, les documents produits par les anthropologistes, nous voyons que la thèse que les Juifs chassés d'Espagne et de Portugal par les édits de proscription de 1492 sont

tous noirs de cheveux, est loin d'être confirmée par les chiffres ; de même, les Juifs d'Allemagne et de Pologne, les Aschkenazim, offrent un mélange de cheveux blonds et de cheveux noirs, d'yeux bleus et d'yeux foncés, bien qu'ils soient habituellement dépeints comme ayant des cheveux blonds ou roux et des yeux bleus.

Je puis citer quelques chiffres puisés dans l'article publié par J. Jacobs, dans le *Journal de l'Institut anthropologique de la Grande-Bretagne* (1886, t. XV, p. 36), chiffres d'autant plus instructifs qu'ils donnent, en regard, la proportion de cheveux et d'yeux foncés pour le restant de la population.

		YEUX			CHEVEUX			
		BLEUS.	GRIS.	BRUNS.	BLONDS.	BRUNS.	NOIRS.	ROUX.
		—	—	—	—	—	—	—
AUTRICHE.....	Juifs.....	23,5	30,6	45,9	27,0	55,4	16,9	0,6
	Autrichiens.....	34,3	33,4	32,3	44,9	49,2	5,6	0,2
PRUSSE.....	Juifs.....	18,7	28,8	53,5	32,4	55,5	10,1	0,5
	Prussiens.....	43,0	32,7	24,3	72,2	26,1	1,2	0,3
BAVIÈRE.....	Juifs.....	20,0	31,0	49,0	30,0	50,0	20,0	»
	Bavarois.....	29,0	37,0	34,0	54,0	41,0	5,0	»
BUDAPEST.....	Juifs.....	18,3	24,2	57,5	23,7	57,0	19,3	»
	Hongrois.....	29,0	25,9	45,1	50,7	45,4	3,7	»
	Allemands.....	29,3	30,6	40,1	55,4	38,9	5,7	»
WURTEMBERG..	Juifs.....	20,0	28,0	52,0	31,5	57,0	10,6	0,9
	Wurtembergeois.	32,0	33,0	35,0	61,8	36,0	1,6	0,6
GALICIE.....	Juifs.....	23,0	24,1	52,9	23,2	53,7	13,1	4,5
	Polonais.....	34,0	46,9	29,1	45,0	49,5	5,5	1,2
	Ruthènes.....	31,5	19,6	38,7	31,9	54,2	13,9	1,4

Ces chiffres suffiraient à eux seuls pour démontrer que les personnes qui pratiquent la religion juive en Allemagne et en Autriche diffèrent, dans une certaine mesure, au point de vue ethnique, des populations au milieu desquelles elles vivent, et qu'elles n'ont, par conséquent, pas tout à fait la même origine. Les chiffres recueillis sur les Juifs Sephardim, non pas dans la Péninsule ibérique, où ils sont fort peu nombreux, mais dans les pays qui les ont recueillis à la fin du XVe siècle, donneraient des résultats analogues. Ainsi, à Londres nous trouvons [1] :

	YEUX			CHEVEUX		
	BLEUS.	GRIS.	BRUNS.	BLONDS.	BRUNS.	NOIRS.
	—	—	—	—	—	—
Juifs.....	21,3	11,9	66,8	11,9	61,6	26,5

En Espagne, les statistiques donnent les proportions suivantes :

Yeux foncés.....	41,2	Cheveux foncés.....	74,6
— bleus.....	23,9	— clairs.....	23,3

Ces chiffres s'éloignent sans doute des données fournies par les statistiques allemandes, mais ils n'en démontrent pas moins chez les descendants des Juifs espagnols la présence d'un élément ethnique aux cheveux blonds et aux yeux bleus, réparti, il est vrai, dans d'autres proportions que chez les Juifs Aschkenazim.

Quant aux cheveux roux, on a beaucoup discuté sur leur valeur et sur leur signification au point de vue de la race. Est-ce la caractéristique d'une race, comme la couleur blonde, la couleur noire ou la couleur brune ? n'est-ce, au contraire, qu'une sorte de perversion, de maladie de la couleur noire ou brune, perversion que l'on a attribuée aux mauvaises conditions hygiéniques dans lesquelles certaines populations sont obligées de vivre ? Je ne sais. Les deux hypothèses peuvent être invoquées à l'appui de ma démonstration : dans le cas où l'on admettrait que le roux est un caractère ethnique, il serait facile d'établir des relations de parenté entre les ancêtres des Juifs

[1] *Comparative Anthropometry of English Jews*, par J. Jacobs et Is. Spielman, dans le *Journal of the Anthropological Institute*, 1889, t. XIX, p. 76.

roux et la race aux cheveux roux et aux yeux gris verdâtre, dont l'aire d'extension a pu, dans l'antiquité, atteindre la Judée, et qui se retrouve aujourd'hui dans le type finnois aux cheveux roux. Dans le cas où l'on préférerait, avec J. Beddoe, la seconde explication, on pourrait démontrer que la misère physiologique est le partage de certaines communautés juives où l'on trouve le plus de cheveux roux, en même temps qu'une assez forte proportion de cheveux noirs, dans les Principautés danubiennes, par exemple.

Mais je crois que ce point est d'importance secondaire ; je ne m'y suis arrêté que pour ne pas être accusé de négliger un fait auquel certains anthropologistes ont attribué une haute importance.

La coloration des yeux et des cheveux constitue, sans doute, un caractère des plus précieux, mais il en est auxquels nous attachons une égale valeur. Ce sont, entre autres, l'aspect de la chevelure, la taille, la forme du nez, et, enfin, ce que nous appelons les indices, l'indice céphalique et l'indice nasal.

L'aspect de la chevelure est, en réalité, un caractère secondaire. Il est bon toutefois de noter que chez les Juifs les cheveux ondés ou bouclés ne sont pas rares. Il est inutile, je crois, de définir ces termes. A côté de cette forme de cheveux, les cheveux gros et rudes, plats, pour me servir d'une expression courante, se rencontrent fréquemment dans le type des Sephardim, aussi bien que chez les Juifs Aschkenazim. Je note simplement ce fait en passant.

La forme du nez a souvent été donnée comme l'une des caractéristiques des Juifs. Seulement il y a à distinguer deux formes bien différentes. Dans la première variété, le dos du nez est étroit et convexe : c'est le nez aquilin des Sephardim et des Sémites en général. Dans la seconde variété, le nez est plus gros dans son ensemble ; l'arête du nez est comme empâtée ; ses ailes sont moins nettement dessinées. On attribue plutôt cette forme de nez aux Aschkenazim. Si, au lieu de nous contenter de cette impression plus ou moins sujette à caution, nous consultons les tableaux dressés par les anthropologistes, nous voyons, par exemple [1], la répartition suivante :

[1] Mayer et Kopernicki, *Caractères physiques des habitants de la Galicie*, Cracovie, 1876, p. 187, en polonais.

	POLONAIS.	RUTHÈNES.	JUIFS.
Nez aquilin.....	6,4	6,1	30,9
Nez droit.....	67,4	68,1	59,6
Nez plat et gros.....	7,5	11,2	2,9
Nez retroussé.....	18,7	14,6	6,6
	100,0	100,0	100,0

Or, les Juifs de la Galicie passent certainement pour appartenir au type des Aschkenazim.

M. J. Jacobs[1] a exécuté, avec le concours de M. Fr. Galton, ce que l'on appelle des photographies composites d'enfants fréquentant une école juive de Londres. Il prétend que ce qui donne sa caractéristique au nez juif, ce sont les narines. Si l'on cache, dit-il, dans un profil composite, la place des narines par un petit morceau de papier, l'expression de race disparaît presque complètement. On peut facilement répéter l'expérience sans avoir sous les yeux une photographie composite. Rien ne ressemble au profil du nez juif comme le chiffre 6 dont on allonge la queue. Si l'on efface la boucle, sa ressemblance n'est plus aussi frappante, et elle disparaît complètement quand on remplace la boucle par un trait horizontal.

Ce n'est, d'ailleurs, pas seulement la forme du nez qui donne à la physionomie des Juifs leur air de famille : la forme de la bouche entre pour beaucoup dans l'expression du visage, de même que l'œil et la forme du front et des pommettes. Tout observateur non prévenu en conviendra, qu'il examine des Juifs dits du type germano-polonais ou des Juifs du type espagnol. Ce qui est certain, c'est que tous les caractères qu'il aura notés chez l'un des deux types principaux, il les rencontrera, dans d'autres rapports de fréquence, peut-être, mais il les rencontrera néanmoins chez l'autre type.

Les caractères purement descriptifs dont nous nous sommes occupé jusqu'ici, quelque importants qu'ils soient, n'ont pas la valeur des caractères anthropométriques, c'est-à-dire de ceux que l'on recueille au moyen de mesures, ruban métrique, compas d'épaisseur, etc. Parmi ceux-ci, comme je vous l'ai dit, nous dirons quelques mots de la taille et des indices.

[1] *J. Anthr. Inst.*, t. XV, p. 54.

Les Juifs doivent être rangés dans les plus petites tailles de l'Europe, à l'exception des Hongrois. Le chiffre de 1m 62 les place, en effet, dans la catégorie des tailles au-dessous de la moyenne[1]. Nous vous ferons cependant observer que, tout en donnant ce chiffre comme une moyenne, nous n'hésitons pas à convenir que l'on voit des Juifs de taille plus élevée, 1m,75 ; mais aussi des Juifs de taille plus petite, 1m,50. L'écart considérable entre les tailles les plus élevées et les tailles les plus petites, 28 centimètres, par exemple, chez les Juifs de Riga, est-il de nature à nous laisser soupçonner un mélange de types? Nous ne possédons malheureusement pas assez de documents pour résoudre la question. Nous savons que les Juifs anglais sont plus grands, 1m,70 ; mais ils font réellement exception dans les tableaux que nous avons eus sous les yeux.

Les anthropologistes anglais, Beddoe, entre autres, prétendent que la taille est sujette à de grandes variations sous l'influence des conditions matérielles de l'existence. Sans méconnaître complètement cette assertion, nous avouons nous ranger plutôt à l'avis des anthropologistes français, qui attribuent à ce caractère une grande importance au point de vue ethnique. La taille est un peu moins élevée dans les villes que dans les campagnes, mais ce ne serait pas un motif suffisant pour que les Juifs des parties occidentales de l'Europe eussent une taille plus petite que celle de la moyenne des populations des villes qu'ils habitent. Le fait important à considérer, c'est que les Juifs allemands et polonais, aussi bien que les Juifs du midi, sont de petite taille. La race blonde aux yeux bleus, au milieu de laquelle ils vivent si nombreux dans le Nord, est cependant une race de grande taille, c'est-à-dire dont la moyenne atteint au moins 1m,70. C'est, pour le rappeler en passant, grâce à la présence de cet élément ethnique en France que les départements qui donnent le plus d'yeux bleus et de cheveux blonds, sont, en général, aussi ceux qui donnent la taille la plus élevée. Il est certain que si les mariages mixtes entre Juifs et individus de race plus grande avaient été aussi nombreux que certains auteurs se plaisent à le dire, la taille atteindrait chez les Juifs modernes une moyenne beaucoup plus élevée.

[1] Topinard, *Anthropologie*, 1879, p. 330.

Un autre chiffre qui a sa signification, c'est le rapport de la taille au périmètre de la poitrine. Ici encore les Juifs se trouvent avoir moins que la majorité des individus de même taille. Le périmètre thoracique doit dépasser de plusieurs centimètres la moitié de la taille. Or, chez les Juifs, ce périmètre est inférieur à la demi-taille ou atteint tout au plus cette valeur. Ce n'est pas là, à vrai dire, un caractère ethnique important; mais ce fait n'en établit pas moins une différence marquée entre les Juifs et les groupes de populations au milieu desquels ils sont disséminés.

Comme vous le savez, on a basé, depuis le Suédois Retzius, en 1842, une division des races humaines d'après la forme de la tête, Si l'on mesure le plus grand diamètre antéro-postérieur de la tête. et si on lui compare, en le ramenant à 100, le plus grand diamètre transverse, on obtient un rapport auquel Broca a donné le nom d'indice céphalique. Les têtes les plus larges par rapport à la longueur ont été nommées brachycéphales ; les têtes les plus longues par rapport à la largeur, dolichocépales. Broca subdivisa la nomenclature en laissant ces noms aux groupes extrêmes et en créant les noms de mésaticéphale pour un groupe moyen, de sous-brachycéphale pour un groupe placé entre les mésaticéphales et les brachycéphales. et de sous-dolichocéphale pour un groupe placé entre les mésaticéphales et les dolichocéphales.

Ces mensurations et ces noms s'appliquent aussi bien aux recherches faites sur les vivants qu'à celles que l'on recueille sur des séries de crânes; seulement, dans le premier cas, le rapport des diamètres de la tête porte le nom d'indice céphalométrique. et, dans le second cas, le rapport des diamètres du crâne porte le nom d'indice céphalique. La différence entre les deux indices est représentée en chiffres ronds par deux unités en plus pour le premier.

Je vous demande pardon de rappeler ces détails, que beaucoup d'entre vous connaissent d'ailleurs; mais je désire que tout le monde comprenne bien que, quand je parle d'un crâne qui a un indice de 82, par exemple, indice sous-brachycéphale, il s'agit d'un crâne plus large par rapport à sa longueur qu'un crâne que je nommerai sous dolichocéphale avec un indice de 76, ou dolichocéphale avec un indice au-dessous de 75. Je n'abuserai, d'ailleurs, pas de

ces noms barbares, inventés par des savants forts en grec, pour leur commodité, sans doute, mais sans égard pour les oreilles du plus grand nombre.

Si nous cherchons donc, au milieu des groupes délimités par Broca, la place occupée par les Juifs des différents pays, nous trouvons que la moyenne des observations faites sur les vivants donne un chiffre de 83, c'est-à-dire que les Juifs sont des sous-brachycéphales, presque des brachycéphales. Voici le tableau le plus complet qui ait été publié jusqu'ici :

Noms des observateurs et pays observés.	Nombre des observations.	Proportion pour 100.			Indice moyen.
		Dolicho.	Méso.	Brachy.	
—	—	—	—	—	—
Dybowski. Pologne.....	67	19,4	26,9	53,7	82,2
Blechmann, Riga.....	100	3,0	11,0	86,0	83,2
Kopernicki, Galicie.....	313	4,8	10,9	84,3	83,5
Jacobs, Londres.....	363	28,3	28,3	47,4	80
id. Sephardim, Londres.	51	17,0	34,0	39,0	»

Si nous ajoutons que les Allemands du Nord sont des sous-dolichocéphales ou tout au plus mésaticéphales, de même que les Anglais, et que les populations de la Pologne et de la Galicie sont mésaticéphales, mais avec un indice plus bas que celui des Juifs, nous pouvons tout d'abord en induire que ces derniers se distinguent encore une fois nettement des autres habitants des pays qu'ils occupent.

Un second point qui ressort de ce tableau, c'est que parmi les Juifs, à côté d'un élément brachycéphale, on constate l'existence d'un élément à tête plus allongée. Faut-il croire, d'après ces chiffres, que cet élément plus dolichocéphale est moins rare parmi les Sephardim de Londres que parmi les autres Juifs examinés par Jacobs et Spielman? Nous serions tenté de l'admettre si nous n'étions arrêté par une considération que l'on ne manquerait pas d'invoquer contre nous, le petit nombre des observations faites.

Il faut bien le reconnaître, les documents sont très pauvres. Et, si nous demandons à la craniométrie, aux mesures prises sur le crâne, des renseignements complémentaires, nous nous trouvons en

présence d'une pauvreté plus grande encore. Stieda[1] n'a pu réunir que les mesures de trente-quatre crânes d'après Pruner-Bey, Welcker, Davis, Weisbach et Dusseau. L'indice moyen a été trouvé de 77,3 (correspondant à un indice sur le vivant de 79,3). M. Jacobs a encore pu ajouter quinze crânes de Juifs hongrois mesurés par Lenhossék, avec un indice de 80,5, et cinq crânes de Juifs italiens avec le même indice moyen. En somme, les cinquante-quatre crânes donnent un indice moyen de 78,5, franchement mésocéphale. Ces crânes proviennent de différents pays, dans lesquels les populations sont ou bien plus brachycéphales, ou bien plus dolichocéphales; mais le nombre de ces crânes est trop restreint pour nous permettre de porter un jugement définitif. Aussi ne puis-je approuver les auteurs des *Crania ethnica,* l'illustre de Quatrefages et mon savant ami, M. le Dr Hamy, quand ils prétendent que « les Juifs d'Occident s'écartent considérablement du type céphalique de leurs ancêtres orientaux ; de nombreux métissages ont altéré la pureté de leur race, et, dès le onzième siècle, ils étaient, à Paris, plus voisins, par le crâne, de la population qui les entourait que de celle dont ils tiraient leur origine. Le cimetière juif découvert sur la rive gauche de la Seine, dans le percement du boulevard Saint-Michel, au voisinage du Musée de Cluny... a fourni onze crânes des deux sexes, dont deux seulement rentrent dans le type de la race. Deux autres sont mésaticéphales ; tous les autres sont sous-brachycéphales ou brachycéphales, de 82 à 90 d'indice[2]. »

Les collections du Muséum renferment aussi, disaient de Quatrefages et Hamy, quatre crânes de Juifs d'Algérie, un crâne d'homme et trois crânes de femmes très caractéristiques, présentant l'allongement, l'étroitesse, l'aplatissement transversal et le développement vertical de la face, le front fuyant, le nez saillant, étroit, et le maxillaire un peu prognathe. L'homme a pour indice 74,4 ; les femmes présentent l'indice moyen de 76,2. Enfin, il existerait au Musée de Gœttingue trois crânes de Juifs, deux masculins, avec des indices

[1] *Archiv. f. Anthrop.*, t. XIV, p. 68.

[2] *Crania ethnica*, p. 515. L'indice moyen des 6 crânes masculins est de 82,4 ; celui des 5 crânes féminins, 82.

de 74 et 80,2, et un féminin avec un indice mésaticéphale de 78.

Les conclusions des auteurs des *Crania ethnica* sont basées sur un nombre trop restreint de pièces pour que je ne puisse me permettre de les critiquer dans ce qu'elles ont de trop absolu. De Quatrefages et Hamy raisonnent, en effet, comme si tous les Juifs descendaient de Sémites purs, c'est-à-dire d'individus dont la tête présente les caractères que nous venons d'énumérer, l'étroitesse et l'allongement du crâne, le développement vertical de la face, le nez aquilin, en même temps que les cheveux et les yeux foncés. Ce que nous pouvons déduire des chiffres fournis par l'indice céphalique, c'est qu'il y a, au point de vue de la forme du crâne, depuis le XIe siècle au moins, deux types juifs, l'un au crâne allongé, qui se rapproche du type sémitique, l'autre au crâne court, et nécessairement tous les intermédiaires entre ces deux types opposés. La coloration des yeux et des cheveux, la forme du nez et la taille nous permettent de trouver dans ces chiffres une confirmation de notre thèse de la pluralité des types chez les Juifs d'aujourd'hui.

Mais avons-nous quelques arguments à faire valoir en faveur de l'identité des types juifs modernes et des Juifs anciens?

Nous savons bien que, comme l'a fait remarquer avec beaucoup de raison M. Neubauer[1], on ne possède pas de crânes d'anciens Juifs, et qu'il entre dans toutes les probabilités qu'on n'en trouvera jamais, le climat et le sol de la Judée n'étant pas propices à la conservation des corps, et l'embaumement n'ayant été pratiqué que très exceptionnellement. Les termes de comparaison manquent donc et manqueront vraisemblablement toujours.

Mais posséderions-nous même ces documents, n'aurions-nous pas toujours devant nous la légende du prosélytisme qui aurait altéré la race? Dès les époques les plus reculées, la Bible mentionne de nombreux cas d'exogamie, c'est-à-dire de mariage entre Israélites et non-Israélites ; la captivité n'a pu que favoriser cette immixtion de sang étranger dans la race; les distinctions entre les Juifs men-

[1] *Notes on the Race Types of the Jews*, *J. of the Anthrop. Institute*, t. XV, 1886, p. 21.

tionnées dans les textes sacrés (Ps. CXVII, CXVIII, CXXXV[1]) établissent la preuve de nombreuses conversions au judaïsme; des colonies juives existaient dans toutes les villes de quelque importance (Josèphe, *Contre Apion*, II, 39); à Rome, à Antioche, il était *de mode*, surtout parmi les femmes, d'adhérer aux principes de la religion nouvelle; la loi (Cod. Theod., LV, II) et les conciles (Orléans, en 538; Tolède, en 589; Rome, en 743) ont condamné les mariages entre Juifs et Chrétiens, c'est donc qu'ils étaient fréquents.

Présentée de cette façon, la question du prosélytisme est des plus complexes, et, en réalité, elle mêle des choses absolument dissemblables.

Prenons d'abord les Juifs dans la dernière période de leur histoire, c'est-à-dire depuis leur dispersion. Un fait ethnographique domine toute cette période, c'est l'attachement des Juifs à leur religion. Il n'y a pas un anthropologiste qui n'admette que ce fait a créé aux Juifs une situation tout à fait spéciale, les a placés dans des conditions tout à fait particulières. Sans doute, l'exil les a dispersés sur tous les points du monde ancien; mais partout où existaient quelques familles, la petite communauté représentait pour ses membres la patrie même : au début, la langue, les mœurs, la religion, tout séparait les exilés des populations au milieu desquelles le hasard les avait jetés. Les croyances religieuses de ces nouveaux venus ont d'abord éveillé la méfiance de ces populations, et ce n'est, sans doute, que bien lentement qu'elles ont pu être amenées à comprendre ce que la religion juive avait de sublime. Mais, à ce moment même, une autre religion commençait à se répandre et trouvait parmi ceux qui avaient entendu parler du judaïsme un terrain tout préparé pour l'ardeur de son prosélytisme. Je crois, pour ma part, et c'est aussi l'opinion de beaucoup de personnes, que les auteurs latins ont très bien pu confondre sous la dénomination de Juifs les fils des anciens habitants des bords de la Mer Morte et les nouveaux convertis au christianisme.

Dans tout notre Occident, notamment, le prosélytisme juif a ren-

[1] Cette citation est empruntée à l'article de J. Jacobs, *On the Racial characteristics of modern Jews*, *J. of the Anth. Institut.*, XV, p. 41.

contré dans le christianisme une barrière trop sérieuse pour avoir pu recruter beaucoup d'adhérents, et je prétends que ceux qu'il a pu rallier n'ont pas été assez nombreux pour modifier le type de la race. Il est, en effet, démontré que l'adjonction momentanée de quelques éléments étrangers ne peut avoir qu'une influence très limitée sur les caractères physiques d'un peuple : au bout de quelques générations, ces éléments sont résorbés dans la masse et ne réapparaissent plus qu'exceptionnellement, par atavisme. Nous en avons sous les yeux de nombreux exemples. Ainsi, en Belgique, on admire les cheveux foncés et les yeux noirs des femmes de Bruges, et l'on a cru longtemps que l'occupation espagnole au XVIe siècle n'était pas étrangère à la présence de ces caractères ethniques au milieu des blondes populations flamandes. On revient aujourd'hui de cette opinion, depuis que les anthropologistes ont constaté que le phénomène n'est pas limité à Bruges, mais qu'il se répète dans toute la population voisine des bouches de l'Escaut. C'est, en effet, que cette population est l'héritière de l'ancienne race aux cheveux et aux yeux foncés qui occupait toute la Belgique avant les invasions des tribus germaniques. Les anciens habitants ont été rejetés par les envahisseurs, les uns, nos Wallons d'aujourd'hui, dans les parties montagneuses et boisées du pays, les autres, dans les parties marécageuses qui ont arrêté même les armes de César. Ce sont les arrière-neveux de ces derniers que nous retrouvons aujourd'hui à Bruges, comme dans toute la Zélande, comme sur tout le littoral de la mer jusque dans le Boulonnais, et les Flamands blonds n'ont pu les altérer au point de leur faire perdre leurs caractères ethniques primitifs.

Une race reste pure quand elle est protégée par les conditions physiques du pays qu'elle occupe, témoin les Zélandais et nos Flamands de Bruges, mais aussi quand elle se trouve placée dans certaines conditions sociologiques, comme c'est le cas pour les Juifs.

Mais pouvons-nous admettre que les quelques familles juives qui ont abordé jadis à Marseille, aient pu à elles seules peupler la Gaule et envoyer en Allemagne, en Pologne et en Galicie ces colonies si nombreuses, dont les deux millions de membres forment le tiers des Juifs du monde entier ? Et pourquoi pas ? N'avons-nous pas de

nombreux exemples d'un bisaïeul entouré de deux cents petits-enfants et arrière-petits-enfants? L'anthropologie ne recule d'ailleurs pas devant un pareil problème. Elle a bien calculé combien il faudrait de temps aux descendants d'un seul couple pour peupler la surface de la terre, en limitant au même âge le terme de la vie de chaque individu, c'est-à-dire en faisant abstraction de la maladie, des guerres, de la famine et de toutes les causes qui, en réalité, mettent un terme prématuré à la vie humaine. Or, nous reconnaissons aux Juifs certaines immunités vis-à-vis de quelques maladies qui déciment impitoyablement nos populations de l'Europe. Et, de fait, quand on considère les déplorables conditions hygiéniques qu'ont subies pendant des siècles les malheureux confinés dans les ghetti, on doit reconnaitre à cette race une vitalité réellement extraordinaire.

D'un autre côté, nous savons, par les statistiques, que si la natalité n'est pas beaucoup plus élevée chez les Juifs, la mortalité parmi les enfants en bas âge, cette grande cause de la déchéance des peuples, n'atteint qu'un taux fort peu élevé. Et cette survivance du plus grand nombre, loin d'être, comme chez quelques peuples où le *struggle for life* est poussé à ses extrêmes limites, une cause d'amoindrissement, devient, grâce aux qualités, aux vertus sociologiques des Juifs, grâce à ce que j'appellerai leur adaptabilité à des milieux divers, à leur faculté d'acclimatement, aussi généralement reconnue, une cause de progrès de la race.

Avec un point de départ aussi restreint de quelques centaines de familles juives, établies les unes en Espagne, les autres en Gaule, prospérant les unes et les autres au point d'être représentées aujourd'hui par près de trois millions d'individus en France, en Angleterre, en Hollande, en Allemagne, en Pologne, en Autriche, dans les Principautés Danubiennes et en Turquie, comment se pourrait-il que certains caractères ethniques n'aient pas été conservés? Que l'on n'oppose pas les cheveux blonds des Aschkenazim aux cheveux noirs des Sephardim. J'ai montré que les cheveux noirs sont relativement nombreux chez les premiers et que les blonds se rencontrent souvent chez les derniers. Devons-nous pour cela croire que Aschkenazim et Sephardim descendent de tribus différentes,

que les Aschkenazim sont les enfants de Benjamin, tandis que les Sephardim sont les enfants de Juda? Eh non! Cela prouve simplement que les familles établies primitivement en Gaule, plus nombreuses sans doute que celles qui s'étaient fixées en Espagne, renfermaient par hasard un peu plus d'individus aux cheveux blonds ou châtain clair. Ce caractère spécial a été transmis fidèlement de génération en génération, en même temps que cet air de famille inconstestable qui fait, quoi qu'en dise Renan, reconnaître les Juifs dans la majorité des cas. Cet air de famille est peut-être quelque chose d'abstrait, qu'il est malaisé de définir, alors qu'en réalité nous trouvons, comme dans toutes les races, comme chez tous les peuples, des différences profondes dès que l'on compare entre eux des individus isolés. Mais cet air de famille existe, et il est frappant surtout chez les Juives, dont la beauté proverbiale rappelle si bien le vrai type sémitique. C'est, d'ailleurs, une loi bien connue du naturaliste que les mâles offrent plus de variations que les femelles. Dans l'espèce humaine, les femmes sont plus conservatrices que les hommes, aussi bien, du reste, au point de vue moral qu'au point de vue physique. Développer ici cette proposition nous entraînerait cependant trop loin de notre sujet, et il est temps que nous abordions la dernière partie de notre exposé.

Nous nous sommes servi à plusieurs reprises du terme : la race juive. C'est le moment de dire que nous entendons par là, non pas l'unité ethnique, à laquelle le mot est le plus souvent réservé, mais la nation dans le sens que l'anthropologie attache à ce vocable. « La nation, dit M. Topinard [1], est une association politique engendrée par les circonstances, favorisée par la configuration du sol, l'unité de langue et l'unité de la religion, cimentée par les habitudes, les souvenirs communs de gloire et de souffrances et très accessoirement par l'intérêt. »

C'est la nation juive, avant la dispersion, qu'il nous reste à étu-

[1] *Éléments d'Anthropologie générale*, p. 212. Je cite M. Topinard bien qu'il n'admette pas que les Juifs aient constitué une nation. « Les Juifs, dit-il, ne sont qu'une fédération religieuse. — Ils ne sont ni une nation, ni une race. » Cela me semble une contradiction avec sa définition de la *nation*.

dier, car nous croyons avoir démontré la possibilité de relier scientifiquement les Juifs modernes aux anciens habitants de la Judée.

Or, que savons-nous de cette nation ? Nous l'avons dit, les documents anthropologiques nous manquent complètement. A leur défaut, force nous est de recourir à ce que l'anthropologie appelle, à son point de vue, les sources accessoires, l'histoire et l'archéologie. Nous ne demanderons pour l'instant à l'histoire que cette seule mention de l'expansion énorme du peuple juif après les guerres d'Alexandre. Il est certain que si les Juifs ont fait tant de prosélytes dans les villes de la Syrie et de l'Asie-Mineure et à Alexandrie, c'est qu'ils s'y trouvaient eux-mêmes en grand nombre. Cette expansion au dehors, résultat d'un accroissement de la population de la Judée, démontre que les progrès si remarquables des familles exilées en Gaule ne sont pas une vaine hypothèse.

Est-ce à ce moment que les caractères ethniques des anciens Juifs se sont altérés au point de rendre presque méconnaissable chez eux le type sémitique ? Nous ne le croyons pas, pour deux raisons. La première est que les prosélytes, recrutés partout où s'établissait quelque communauté juive, ne devenaient pas Juifs par le fait de leur adhésion à quelques-uns seulement, remarquez-le bien, des principes du judaïsme, et que la propagande juive, comme je l'ai déjà rappelé, n'a fait que préparer le terrain à la propagande du christianisme. Les nouveaux convertis avaient disparu de l'orbite autour duquel ils commençaient à graviter, avant d'avoir imposé leurs caractères physiques à la population juive [1].

La seconde raison est que le mélange des races en Judée remontait à une haute antiquité, qu'il était bien antérieur à la captivité de Babylone, qu'il datait de l'établissement des Hébreux dans la terre promise.

M'arrêterai-je, pour le prouver, à vous énumérer dans combien d'endroits la Bible fait mention d'individus aux cheveux blonds ou roux, de nez retroussés ou d'yeux bleus [2]. Cette énumération a

[1] J. Jacobs, p. 42.

[2] Réserve faite pour les yeux bleus, car, comme le dit J. Jacobs, p. 48, les savants ne sont point d'accord sur le point de savoir si la Bible ou le Talmud ont un mot pour désigner la couleur bleue.

été faite si souvent que je me crois autorisé à ne pas insister et à admettre que la variété des types chez les anciens Juifs n'est pas contestable.

Un seul point nous reste donc à examiner. A quelles races, et je donne ici au mot race sa véritable acception en anthropologie, à quelles races pouvons-nous rapporter les prototypes des anciens Hébreux ?

Dans son étude sur le chapitre x de la Genèse, M. Maurice Vernes [1] considère le nom de Chanaan comme « une expression géographique, comprenant l'ensemble du pays dont les écrivains bibliques font la propriété irrévocable des Israélites et dont les habitants, à défaut d'une extermination complète que réclame la théorie, doivent être au moins traités en serfs et en gens de corvée. « Maudit soit Chanaan ! Il sera le serviteur des serviteurs de ses » frères (Gen., IX, 25) ! »

Chanaan est la terre promise aux Hébreux errant misérablement dans le désert. Là, habitent les peuples que les Hébreux se sont assimilés, dit M. Maurice Vernes. Là habitent les peuples qui vont s'assimiler les fils d'Israël, dirais-je plus volontiers, mais qui vont s'assimiler en même temps le nom, la langue, les mœurs, la religion de cette poignée d'envahisseurs.

Je ne puis mieux comparer le phénomène qui vraisemblablement s'est passé en Judée, aux origines du peuple juif, qu'à ce que l'histoire nous apprend des origines du peuple français. Une population autochtone que certains anthropologistes français appellent les Celtes et que je désignerais plus volontiers, à l'exemple de mon savant ami le Dr Houzé, afin d'éviter l'éternelle équivoque entre les langues et les races, sous le nom de pré-germaniques, reçoit un premier contingent d'envahisseurs qui lui impose sa langue (la langue celtique apparentée avec les autres langues aryennes) ; le mélange plus ou moins intime de ces deux éléments constitue la Gaule. L'envahisseur moins nombreux est cependant absorbé en partie par la race vaincue. Ici le problème se complique d'une nouvelle

[1] *Précis d'histoire juive depuis les origines jusqu'à l'époque persane*, p. 734. et d'autres ouvrages du même auteur.

conquête, qui introduit dans le pays la langue et la civilisation romaines, sans apporter en même temps quelque nouvel élément ethnique bien défini. Enfin, une dernière invasion, quatre ou cinq siècles plus tard, vient remplacer le nom d'une florissante province de l'empire romain par le nom que se donnaient entre eux une poignée de pillards et de brigands, cousins germains des premiers envahisseurs blonds. Ils étaient bien une quarantaine de mille, les Francs qui ont donné leur nom aux Gaulois : aussi n'ont-ils guère modifié le type physique des habitants du pays qui était devenu leur proie.

Dans la terre de Chanaan, un peuple agricole, formé lui-même d'éléments divers, dont quelques-uns appartenaient certainement déjà à la race sémitique, est envahi par une tribu sémitique nomade, les Israélites. Tantôt par infiltration lente, tantôt par la force, ceux-ci finissent par imposer leur nom et leur religion à un certain nombre de tribus chananéennes, dépourvues d'organisation politique. La lutte a été longue, puisqu'elle s'est prolongée jusqu'à l'établissement de la royauté, et que, même plus tard, certains événements — le schisme des dix tribus serait-il un épisode de cette lutte? — semblent n'être qu'un écho lointain de la résistance des premiers occupants. Ici encore le problème se complique : Israël est vaincu par Babylone, et la captivité emmène au loin une notable partie de la population, tandis que de nouveaux éléments sont introduits par le vainqueur sur les rives du Jourdain.

Un passage du Deutéronome (VII, 1) nous montre de la façon la plus évidente que les Hébreux n'étaient que fort peu nombreux relativement aux peuples qu'ils ont trouvés établis en Chanaan : « Quand l'Éternel, ton Dieu, t'aura fait entrer au pays où tu vas entrer pour le posséder, et qu'il aura arraché de devant toi beaucoup de nations, les Héthéens, les Guirgasiens, les Amorrhéens, les Chananéens, les Phéréziens, les Héviens et les Jébusiens, sept nations plus grandes et plus puissantes que toi... » En se mélangeant à ces peuples, qui disparaissent peu à peu de la tradition biblique, c'est encore une fois, nous l'avons montré par d'autres exemples au cours de cet exposé, le vainqueur qui est absorbé, mais en partie seulement, par le vaincu. Quelle est la part qui revient à l'un et à

l'autre dans la constitution ethnique du peuple juif, c'est ce que nous allons examiner succinctement.

Le type sémite, tout le monde est d'accord à cet égard, est représenté par des populations de taille au-dessous de la moyenne, au crâne allongé, au nez aquilin, aux cheveux et aux yeux noirs. Le peuple juif a gardé de son ancêtre sémitique, la taille, et, *pro partim*, la forme du nez, la coloration des yeux et des cheveux, et la forme allongée de la tête.

L'ethnologie figurée des monuments égyptiens va nous dire à qui il a emprunté la forme plus arrondie de la tête, les cheveux blonds, les yeux bleus et le nez plus gros, plus déprimé. En effet, les admirables planches publiées par Champollion [1], Lepsius [2], Rosellini [3], et plus récemment les photographies prises par Flinders Petrie [4], nous montrent que les anciens Egyptiens savaient reproduire avec une fidélité merveilleuse la physionomie des peuples avec lesquels ils s'étaient trouvés en contact. Or ces documents nous font connaître l'existence en Syrie, à côté de variétés du type sémitique, de peuples blonds et de peuples de race mongole.

Nous savons que l'identification de ces peuples n'est peut-être pas encore complète et qu'elle laisse encore place à la discussion. Toutefois, l'élément mongoloïde hittite, dont l histoire n'a pour ainsi dire fait que commencer l'exhumation, nous apparait déjà comme ayant joué un rôle considérable dans la vie des peuples de la Syrie et de l'Asie-Mineure. Il y a une trentaine d'années, quelques mentions de la Bible et des annales de l'Egypte nous parlaient très vaguement de l'existence d'un peuple héthéen, hittite ou khéta. Aujourd'hui, après les travaux des Perrot, des Sayce, des Conder, des Wright, des Puchstein et de tant d'autres, nous savons qu'une nation belliqueuse, venue probablement du nord, avait formé, en Asie-Mineure et en Syrie, un empire qui était arrivé en contact, au sud, avec les Egyptiens, mais dont la puissance était déjà sur son déclin, à l'arrivée des Hébreux en Palestine. Les Héthéens, établis

[1] *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, t. III, pl. 238-241.
[2] *Denkmäler aus Ægypten und Ethiopien*, III, 135, 136.
[3] *Monumenti storici*, pl. CV et seq.
[4] *I. of the Anthrop. Instit.*

dans les limites de la Terre promise n'avaient déjà plus, à ce moment, de relations politiques avec les chefs khétas d'Hamath, de Kadech et de l'Euphrate. Ils se sont donc soumis assez facilement aux Hébreux. La dernière mention qu'en fasse la Bible nous reporte à l'époque de la construction du premier temple, au chapitre IX du premier livre des Rois (20). Ce passage et les suivants (21, 22, 23) prouvent bien que les Hébreux constituaient, au milieu des tribus asservies, une sorte d'aristocratie. Or l'histoire nous a fait voir le sort réservé aux conquérants quand ils sont trop peu nombreux pour résister à l'absorption par la masse du peuple.

Le type mongolique des Khétas[1] figurés sur les monuments égyptiens, aussi bien que dans les sculptures babyloniennes et dans les sculptures hittites elles-mêmes, est très reconnaissable. Reste donc la question du type blond. Pour nous, le type blond est toujours par excellence celui de cette race scandinave issue de l'*officina gentium* de Jornandès. Or, nous savons que les migrations des blonds du Nord, qui, à notre avis, sont les vrais Aryens, se perdent dans la nuit de la préhistoire. Les monuments de la XVIIIe dynastie nous parlent de peuples blonds, les Tamahou, qui assaillent l'Egypte du côté de la Lybie, en même temps qu'ils nous peignent des peuples blonds habitant du côté de la Syrie[2]. Est-il téméraire de rapprocher dans une même parenté ces types de l'Ouest et du Nord-Est dont la ressemblance est frappante dans les peintures antiques? Et si l'on n'hésite pas à identifier les Tamahou avec les blonds du Nord, peut-on ne pas admettre que leurs hordes errantes soient arrivées presque en même temps en Syrie et en Lybie. Le contact de ces peuples aryens avec les peuples sémites en Asie a, d'ailleurs, fait l'objet de maintes études du plus haut intérêt. Ce serait donc à ces peuples que les anciens Hébreux auraient emprunté leurs cheveux blonds. Ces peuples blonds ne sont autres que les Amor-

[1] Il ne faut pas confondre les races d'origine mongolique, qui sont représentées par les peuples que certains historiens nommaient touraniens, avec les races jaunes de l'extrême Orient, les Chinois, par exemple.

[2] L'opinion de Maspéro et de bien d'autres auteurs (Hitzig, *Urgeschichte und Mythologie der Philister*. Leipzig, 1846) est que les Philistins, les Plichté de l'Ancien Testament, étaient des Aryens.

rhéens, apparentés avec les Arméniens, qui représentent encore aujourd'hui le type blond dans toute l'Asie-Mineure [1]. Mais comment expliquer que le peuple juif ait hérité de tel ancêtre tel caractère seulement et de tel autre ancêtre un autre caractère ? Je ne pourrais entrer ici dans toutes les considérations que soulève le problème si intéressant de l'hérédité. Mais je puis vous dire que les exemples abondent de la persistance d'un caractère à l'exclusion de tout autre. « Les différents caractères ou associations de caractères n'ont pas la même intensité de transmission », dit M. Topinard [2]. L'expression est très juste. J'en appellerai au souvenir de chacun. Vous avez certes remarqué des traits caractéristiques spéciaux dans beaucoup de familles. Il suffit d'appliquer l'observation à l'ensemble des familles, c'est-à-dire à la nation, pour trouver des exemples de toutes les formes de l'hérédité.

Nous sommes arrivé au terme de notre tâche. Nous avons cherché à expliquer d'une façon scientifique la diversité des types juifs modernes par la diversité des types juifs anciens, mais aussi la continuité de ces types dans le temps et dans l'espace. Nous ne savons si nous avons pu faire partager nos convictions. La critique aura sans doute facilement prise sur notre travail. Mais, sans croire qu'à la suite du major Conder et de M. von Luschan, nous ayons définitivement fixé l'importante question des origines juives, nous pouvons attendre avec confiance les arguments de l'école adverse.

Il nous reste à remercier nos auditeurs de la bienveillante attention avec laquelle ils ont bien voulu nous suivre à travers nos déductions un peu spéciales ; ils nous ont prouvé que ces questions intéressent les profanes aussi bien que les anthropologistes.

---

[1] Von Luschan, *Die Anthropologische Stellung der Juden*, dans *Correspondenz Blatt für Anthrop.*, septembre et octobre 1892. Les Philistins auraient été également apparentés aux Amorrhéens. Cf. Hitzig, *op. cit.*

[2] *Eléments d'Anthrop. générale*, p. 202.

LISTE DES MEMBRES

DE LA

SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

PENDANT L'ANNÉE 1892.

Membres fondateurs [1].

1 Camondo (feu le comte A. de).
2 Camondo (feu le comte N. de).
3 Gunzburg (le baron David de), boulevard des Gardes-à-Cheval, 17, Saint-Pétersbourg.
4 Gunzburg (le baron Horace de), Saint-Pétersbourg.
5 Lévy-Crémieux (feu).
6 Poliacoff (feu Samuel de).
7 Rothschild (feu la baronne douairière de).
8 Rothschild (feu le baron James de).

Membres perpétuels [2].

9 Albert (feu E.-J.).
10 Bardac (Noël), rue de Provence, 43 [3].
11 Bischoffsheim (Raphaël), rue Taitbout, 3.
12 Cahen d'Anvers (feu le comte).
13 Camondo (le comte Moïse de), rue de Monceau, 61.

[1] Les Membres fondateurs ont versé un minimum de 1,000 francs.
[2] Les Membres perpétuels ont versé 400 francs une fois pour toutes.
[3] Les Sociétaires dont le nom n'est pas suivi de la mention d'une ville demeurent à Paris.

14 Dreyfus (feu Nestor).
15 Friedland, Wassili Ostrow, lig. 12, n° 7, Saint-Pétersbourg.
16 Goldschmidt (S.-H.), rond-point des Champs-Élysées, 6.
17 Hecht (Étienne), rue Lepeletier, 19.
18 Hirsch (feu le baron Lucien de).
19 Kann (Jacques-Edmond), avenue du Bois-de-Boulogne, 58.
20 Kohn (Édouard), rue Blanche, 49.
21 Lazard (A.), boulevard Poissonnière, 17.
22 Lévy (feu Calmann).
23 Montefiore (Claude), Portman Square, 18, Londres.
24 Oppenheim (feu Joseph).
25 Penha (Immanuel de la), rue de Provence, 46.
26 Penha (M. de la), rue Tronchet, 15.
27 Ratisbonne (Fernand), rue Rabelais, 2.
28 Reinach (Hermann-Joseph), rue de Berlin, 31.
29 Rothschild (le baron Adolphe de), rue de Monceau.
30 Troteux (Léon), rue de Mexico, 1, le Havre.

Membres souscripteurs [1].

31 Adler (Rev. Dr Hermann), Queensborough-Terrace, 5, Hyde Park, Londres.
32 Albert-Lévy, professeur à l'École municipale de chimie et de physique, rue de Médicis, 5.
33 Aldrophe (Alfred), architecte, avenue Malakoff, 7.
34 Alexandre Dumas, membre de l'Académie française, rue Ampère, 11.
35 Allatini, Salonique.
36 Alliance israélite universelle, 35, r. de Trévise (**175 fr.**).
37 Allianz (Israelitische), I. Weihburggasse, 10, Vienne, Autrich
38 Aron, rue Lebrun, 30.
39 Astruc, grand rabbin, Watermael, Belgique.

[1] La cotisation des Membres souscripteurs est de 25 francs par an, sauf pour ceux dont le nom est suivi d'une indication spéciale.

40 Bacher (Dr Wilhelm), professeur au Séminaire israélite, Lindengasse, 25, Budapest.
41 Bamberger, rabbin, Kœnigsberg.
42 Basch, rue Rodier, 62.
43 Bechmann (E.-G.), place de l'Alma, 1.
44 Bechmann (J.-L.), rue de la Chaussée-d'Antin, 45.
45 Beck (Dr), rabbin, Bucharest.
46 Benel, rue de Sfax, 1.
47 Bernhard (Mlle Pauline), rue de Lisbonne, 24.
48 Bickart-Sée, boulevard Malesherbes, 101.
49 Bloch (Camille), archiviste, Carcassonne.
50 Bloch (Emmanuel), rue des Petites-Ecuries, 55.
51 Bloch (Félix), rabbin, Pau.
52 Bloch (Isaac), grand rabbin, Nancy.
53 Bloch (Maurice), boulevard Bourdon, 13.
54 Bloch (Moïse), rabbin, Versailles.
55 Bloch (Philippe), rabbin, Posen.
56 Blocq (Mathieu), Toul.
57 Bloch (Armand), grand rabbin de Belgique, Bruxelles.
58 Blum (Rev. A.), Los Angelos, Californie.
59 Blum (Victor), le Havre.
60 Blumenstein, rabbin à Luxembourg, Luxembourg.
61 Boucris (Haïm), rue de Médée, Alger.
62 Bruhl (David), rue de Châteaudun, 57.
63 Bruhl (Paul), rue de Châteaudun, 57.
64 Brunschwicg (Léon), avocat, 18, rue Lafayette, Nantes.

65 Cahen (Abraham), grand rabbin, rue Vauquelin, 9.
66 Cahen (Albert), rue Condorcet, 53.
67 Cahen (Gustave), avoué, rue des Petits-Champs, 61.
68 Cahen d'Anvers (Albert), rue de Grenelle, 118.
69 Cahen d'Anvers (Louis), rue Bassano, 2.
70 Cattaui (Elie), rue Lafayette, 14.
71 Cattaui (Joseph-Aslan), ingénieur, le Caire.
72 Cerf (Hippolyte), rue Française, 8.
73 Cerf (Léopold), éditeur, rue Duplessis, 59, Versailles.

74 Cerf (Louis), rue Française, 8.
75 Chwolson (Daniel), professeur de langues orientales, rue Wassili Ostrov, 7, ligne 42, Saint-Pétersbourg.
76 Cohen (Isaac-Joseph), rue Lafayette, 75.
77 Cohn (Léon), préfet de la Haute-Garonne, Toulouse.
78 Consistoire central des Israélites de France, rue de la Victoire, 44.
79 Consistoire israélite de Belgique, rue du Manége, 12, Bruxelles.
80 Consistoire israélite de Bordeaux, rue Honoré-Tessier, 7, Bordeaux.
81 Consistoire israélite de Lorraine, Metz.
82 Consistoire israélite de Marseille.
83 Consistoire israélite d'Oran.
84 Consistoire israélite de Paris, rue Saint-Georges, 17 (**200 fr.**).

85 Dalsace (Gobert), rue Rougemont, 6.
86 Darmesteter (James), professeur au Collège de France, boulevard Latour-Maubourg, 18.
87 Debré (Simon), rabbin, impasse Masséna, 5 *bis*, Neuilly-sur-Seine.
88 Delvaille (Dr Camille), Bayonne.
89 Derenbourg (Hartwig), directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes-Etudes, rue de la Victoire, 56.
90 Derenbourg (Joseph), membre de l'Institut, directeur d'études à l'Ecole des Hautes-Études, rue de Dunkerque, 27.
91 Dreyfus (Abraham), rue Boulainvilliers, 43.
92 Dreyfus (Anatole), rue de Phalsbourg, 15.
93 Dreyfus (H.-L.), rabbin, Saverne.
94 Dreyfus (Henri), faubourg Saint-Martin, 162.
95 Dreyfus (L.), avenue des Champs-Élysées, 77.
96 Dreyfus (René), rue de Monceau, 81.
97 Dreyfus (Tony), rue de Monceau, 83.
98 Dreyfus (Jacques-H.), grand rabbin de Paris, rue de la Victoire, 12.

99 Durlacher (Armand), libraire-éditeur, rue Lafayette, 83 *bis*.
100 Duval (Rubens), rue Sontay, 11.

101 Ecole israélite, Livourne.
102 Eichthal (Eugène d'), rue Jouffroy, 57.
103 Engelmann, rue de Maubeuge, 16.
104 Ephraïm (Armand), rue de Saint-Pétersbourg, 18.
105 Ephrussi (Jules), place des Etats-Unis, 2.
106 Epstein, Grilparzerstr., 11, Vienne.
107 Erlanger (feu Michel).
108 Errera (Léo), professeur à l'Université, place Stéphanie, 1, Bruxelles.

109 Feldmann (Armand), avocat, rue d'Isly, 8.
110 Fischer (Dr Julius), Raab, Moravie.
111 Fita (Rév. P. Fidel), membre de l'Académie royale d'histoire, Calle Isabella la Catholica, Madrid.
112 Fould (Léon), faubourg Poissonnière, 30.
113 Franck (feu Adolphe).
114 Franck (E.), Beyrouth.
115 Fuerst (Dr), rabbin, Mannheim.

116 Gautier (Lucien), professeur de théologie, Lausanne.
117 Gerson (M.-A.), rabbin, Dijon.
118 Giavi, Nanterre.
119 Goeje (J. de), professeur à l'Université, Leyde.
120 Goldschmidt (Édouard de), boulevard Haussmann, 153.
121 Gommès (Armand), rue Chégaray, 33, Bayonne.
122 Gross (Dr Heinrich), rabbin, Augsbourg.
123 Grunwald (Dr), rabbin, Jungbunzlau, Autriche-Hongrie.
124 Gubbay, boulevard Malesherbes, 165.
125 Gudemann (Dr), rabbin, Vienne.
126 Guizot (feu Guillaume).

127 Hadamard (David), rue de Châteaudun, 53.
128 Haguenau (David), rabbin, faubourg Poissonnière, 40.

129 Halberstam (S.-J.), Bielitz, Autriche-Hongrie.
130 Halévy (Joseph), professeur à l'Ecole des Hautes-Etudes, rue Aumaire, 26.
131 Halévy (Ludovic), membre de l'Académie française, rue de Douai, 22.
132 Halfon (Mme S.), faubourg Saint-Honoré, 215 (**50 fr.**).
133 Hammerschlag, II, Ferdinandstr., 23, Vienne.
134 Harkavy (Albert), bibliothécaire, Saint-Pétersbourg.
135 Hayem (Julien), avenue de Villiers, 63 (**40 fr.**).
136 Heine-Furtado (Mme), rue de Monceau, 28 (**100 fr.**).
137 Herzog (Dr), rabbin, Kaposwar, Autriche-Hongrie.
138 Herzog (Henri), ingénieur des ponts et chaussées, Guéret.
139 Heymann (Alfred), avenue de l'Opéra, 20.
140 Hirsch (Joseph), ingénieur en chef des ponts et chaussées, rue de Castiglione, 1.

141 Isch-Wahl (Dr), cité Trévise, 26.
142 Israelsohn (J.), Gorochowaja 25, log. 13, Saint-Pétersbourg.
143 Istituto superiore, sezione di filologia e filosofia, Florence.

144 Jacobsohn (Hugo), Kupferschmiedstr., 44, Breslau.
145 Jastrow (Dr M.), rabbin, Philadelphie.
146 Jellinek (Dr Adolphe), rabbin-prédicateur, Vienne.
147 Jourda, directeur de l'Orphelinat de Rothschild, rue de Lamblardie, 7.
148 Judith Montefiore College, Ramsgate, Angleterre.

149 Kahn (Jacques), secrétaire général du Consistoire israélite de Paris, rue Larochefoucauld, 35.
150 Kahn (Salomon), boulevard Baile, 172, Marseille.
151 Kahn (Zadoc), grand rabbin du Consistoire central des Israélites de France, rue Saint-Georges, 17.
152 Kann (Mme), avenue du Bois de Boulogne, 58.
153 Kaufmann (David), professeur au Séminaire israélite, Andrassystr., 20, Budapest.
154 Kespi, rue René Caillé, Alger.

155 Kinsbourg (Paul), rue de Cléry, 5.
156 Klotz (Eugène), place des Victoires, 2.
157 Klotz (Victor), avenue Montaigne, 51.
158 Kohn (Georges), rue Blanche, 49.
159 Kohut (Rév. Dr Alexander), Beekman Place, 39, New-York.
160 Komitet Synagogi na Tlomackiem, Varsovie.
161 Kokovtsoff (Paul de), Ismailowsky Polk 3, rotte M. 11, log. 7, Saint-Pétersbourg.

162 Lajeunesse (Jules), rue Cadet, 17.
163 Lambert (Abraham), avoué, rue Saint-Dizier, 17, Nancy.
164 Lambert (Eliézer), avocat, rue Baudin, 26.
165 Lambert (Mayer), professeur au Séminaire israélite, rue Guy-Patin, 5.
166 Lassudrie, rue Laffitte, 21.
167 Lazard (Lucien), archiviste-paléographe, r. Rochechouart, 49.
168 Lehmann (Joseph), grand rabbin, directeur du Séminaire israélite, rue Vauquelin, 9.
169 Lehmann (feu Léonce).
170 Lehmann (Mathias), rue Taitbout, 29.
171 Lehmann (Samuel), rue de Provence, 23.
172 Léon (Xavier), boulevard Haussmann, 127.
173 Léon d'Isaac Jaïs, rue Henri-Martin, 17, Alger.
174 Levaillant, trésorier général de la Haute-Loire, Saint-Etienne.
175 Leven (Emile), rue de Trévise, 35.
176 Leven (Léon), rue de Trévise, 37.
177 Leven (Louis), rue de Phalsbourg, 18.
178 Leven (Dr Manuel), rue Richer, 12.
179 Leven (Narcisse), avocat, rue de Trévise, 45.
180 Leven (Stanislas), conseiller général de la Seine, rue Miromesnil, 18.
181 Lévi (Israël), rabbin, professeur au Séminaire israélite, rue Condorcet, 60.
182 Lévi (Sylvain), prof. à la Sorbonne, place Saint-Michel, 3.
183 Lévy (Alfred), grand rabbin, Lyon.

184 Lévy (Paul-Calmann), rue Auber, 3.
185 Lévy (Charles), Colmar.
186 Lévy (Émile), grand rabbin, Bayonne.
187 Lévy (Aron-Emmanuel), rue Marrier, 19, Fontainebleau.
188 Lévy (Jacques), grand rabbin, Constantine.
189 Lévy (Léon), rue Logelbach, 9.
190 Lévy (Raphaël), rabbin, rue d'Angoulême, 6.
191 Lévy-Bruhl (Lucien), professeur de philosophie au Lycée Louis-le-Grand, rue Montalivet, 8.
192 Lévylier, ancien sous-préfet, rue Vignon, 9.
193 Lœwenstein (Dr), rabbin, Mosbach, Allemagne.
194 Lœwenstein (MM.), rue Lepeletier, 24.
195 Lœvy (A.), 100, Sutherland Gardens, Londres.
196 Löw (Dr Immanuel), rabbin, Szegedin.
197 Lyon-Cahen (Charles), professeur à la Faculté de droit, rue Soufflot, 13.

198 Mannheim (Charles-Léon), rue Saint-Georges, 7.
199 Marcus (Saniel), Smyrne.
200 May (Mme), place de l'Industrie, 22, Bruxelles.
201 Mayer (Ernest), boulevard Malesherbes, 66.
202 Mayer (Félix), rabbin, Valenciennes.
203 Mayer (Gaston), avocat à la Cour de Cassation, avenue Montaigne, 3.
204 Mayer (Henri), professeur au lycée Condorcet, rue Miromesnil, 18.
205 Mayer (Michel), rabbin, place des Vosges, 14.
206 Mayrargues (Alfred), boulevard Malesherbes, 103.
207 Meiss, rabbin, Nice.
208 Merzbach (Bernard), rue Richer, 17.
209 Meyer (Dr Edouard), boulevard Haussmann, 73.
210 Mocatta (Frédéric-D.), Connaught Place, 9, Londres (**50 fr.**).
211 Modona (Leonello), sous-bibliothécaire de la Bibliothèque royale, Parme.
212 Montefiore (Mosé), ministre-officiant, rue Paradis, 46.

213 Mortara (Marco), grand rabbin, Mantoue.
214 Netter (Dr Arnold), boulevard Saint-Germain, 129.
215 Neubauer (Adolphe), bibliothécaire à la Bodléienne, Oxford.
216 Neumann (Dr), rabbin, Gross-Kanisza, Autriche-Hongrie.
217 Neymarck (Alfred), rue Vignon, 18.

218 Ochs (Alphonse), rue Chauchat, 22.
219 Oppenheim (P.-M.), rue Taitbout, 11 (**50 fr.**).
220 Oppenheimer (Joseph-Maurice), rue Lepeletier, 7.
221 Oppert (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2.
222 Oulman (Camille), rue de Grammont, 30.
223 Ouverleaux (Émile), conservateur de la Bibliothèque royale, Bruxelles.

224 Péreire (Gustave), rue de la Victoire, 69.
225 Perles (J.), rabbin, Munich.
226 Perreau (le chevalier), bibliothécaire royal, Parme.
227 Pintus (J.), rue de Londres, 46.
228 Popelin (feu Claudius).
229 Porgès (Charles), rue de Berry, 25 (**40 fr.**).
230 Propper (S.), rue Volney, 4.

231 Ragosny, à la Compagnie générale, rue Taitbout, 62.
232 Reinach (Joseph), député, avenue Van Dyck, 6.
233 Reinach (Salomon), ancien élève de l'Ecole d'Athènes, conservateur-adjoint du musée de Saint-Germain, rue de Lisbonne, 38.
234 Reinach (Théodore), docteur en droit et ès-lettres, rue Murillo, 26.
235 Renan (feu Ernest).
236 Rheims (Isidore), rue de Saint-Pétersbourg, 7.
237 Robert (Charles), rue des Dames, 12, Rennes.
238 Rodrigues (Hippolyte), rue de la Victoire, 14.
239 Rosenthal (Baron de), Heerengracht, 500, Amsterdam.
240 Rothschild (le baron Alphonse de), membre de l'Institut, rue Saint-Florentin, 2 (**400 fr.**).

241 Rothschild (le baron Arthur de), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 33 (**400 fr.**).
242 Rothschild (le baron Edmond de), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 41 (**400 fr.**).
243 Rothschild (le baron Gustave de), avenue Marigny, 23 (**400 fr.**).
244 Rothschild (la baronne James de), avenue Friedland, 38 (**50 fr.**).
245 Rothschild (Mme la baronne Nathaniel de), faubourg Saint-Honoré, 33 (**100 fr.**).
246 Rothschild (baron Edouard de), 2, rue Saint-Florentin (**150 fr.**).
247 Rothschild (Baron Henri de), avenue Friedland, 38 (**2,000 fr.**).
248 Rozelaar (Lévie-Abraham), Sarfatistraat, 30, Amsterdam.
249 Ruff, rabbin, Verdun.

250 Sack (feu Israël).
251 Sadoun (Ruben), rue du Chêne, 4, Alger.
252 Saint-Paul (Georges), maître des requêtes au Conseil d'État, place des Etats-Unis, 8.
253 Salomon (Alexis), rue Croix-des-Petits-Champs, 38.
254 Schafier (Dr), rue de Trévise, 41.
255 Scheid (Elie), rue Saint-Claude, 1.
256 Schreiner (Martin), rabbin, Budapest.
257 Schuhl (Moïse), grand rabbin, Vesoul.
258 Schuhl (Moïse), rue Bergère, 29.
259 Schwab (Moïse), sous-bibliothécaire de la Bibliothèque nationale, cité Trévise, 14.
260 Schweisch, rue du Bouloi, 12.
261 Sèches, rabbin, Saint-Etienne.
262 Sée (Camille), conseiller d'Etat, avenue des Champs-Elysées, 65.
263 Sée (Eugène), préfet de la Haute-Vienne, Limoges.
264 Simon (Joseph), instituteur, Nîmes.
265 Simonsen, rabbin, Copenhague.

266 Sonnenfeld, rue de l'Elysée, 2
267 Spire, ancien notaire, rue d'Alliance, 12, Nancy.
268 Stein (L.), professeur de philosophie à l'Université, Zurich.
269 Stern (René), rue du Quatre-Septembre, 14.
270 Straus (Emile), avocat à la Cour d'appel, boulevard Haussmann, 134.
271 Sulzberger, Chistnut Street, 537, Philadelphie.

272 Taub, rue Lafayette, 10.

273 Ulmann (Emile), rue Boccador, 7.

274 Vernes (Maurice), directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes-Etudes, boulevard Saint-Germain, 76.
275 Vidal-Naquet, président du Consistoire israélite, Marseille.
276 Vogelstein (Dr), rabbin, Stettin.

277 Weill (Dr Anselme), rue Saint-Lazare, 101.
278 Weill (Emmanuel), rue Taitbout, 8.
279 Weill (Emmanuel), rabbin, rue Condorcet, 53.
280 Weill (Georges), rue des Francs-Bourgeois, 13.
281 Weill (Isaac), grand rabbin, Strasbourg.
282 Weill (Moïse), grand rabbin, Alger.
283 Weill (Vite), rue de Lancry, 17.
284 Weisweiller (Charles), rue Lafayette, 36.
285 Wertheimer, grand rabbin, Genève.
286 Weyl (Jonas), grand rabbin, Marseille.
287 Wiener (Jacques), président du Consistoire israélite de Belgique, rue de la Loi, 63, Bruxelles.
288 Wilmersdœrfer (Max), consul général de Saxe, Munich.
289 Winter (David), avenue des Champs-Elysées, 152.
290 Wogue (Lazare), grand rabbin, professeur au Séminaire israélite, rue de Trévise, 35.
291 Wolf, rabbin, La Chaux-de-Fonds, Suisse.

292 Ziegel et Engelmann, rue de la Tour-d'Auvergne, 34.
293 Zimmels (Dr), rabbin, Mähr-Ostrau, Autriche-Hongrie.

MEMBRES DU CONSEIL

PENDANT L'ANNÉE 1893.

Président d'honneur : M. le baron Alphonse de ROTHSCHILD ;
Président : M. Hartwig DERENBOURG ;
Vice-présidents : MM. Théodore REINACH et Abraham CAHEN ;
Trésorier : M. Moïse SCHWAB ;
Secrétaires : MM. Albert CAHEN et Maurice VERNES ;

MM. ALBERT-LÉVY, ASTRUC, Léopold CERF, James DARMESTETER, J. DERENBOURG, Armand EPHRAÏM, Édouard de GOLDSCHMIDT, J. H. DREYFUS, Rubens DUVAL, Zadoc KAHN, Lucien LAZARD, Joseph LEHMANN, Sylvain LÉVI, Michel MAYER, Jules OPPERT, Salomon REINACH, Baron Henri de ROTHSCHILD, VERNES.

MEMBRES DU COMITÉ

DE PUBLICATION ET D'ADMINISTRATION

POUR L'ANNÉE 1893.

Président : M. Théodore REINACH;
Secrétaires : MM. Albert CAHEN et VERNES ;

MM. Abraham CAHEN, H. DERENBOURG, J. H. DREYFUS, Zadoc KAHN, LAZARD, LEHMANN, Salomon REINACH, SCHWAB.

VERSAILLES, CERF ET Cie, IMPRIMEURS, RUE DUPLESSIS, 59.

L'ŒUVRE SCOLAIRE
DES JUIFS FRANÇAIS
DEPUIS 1789

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 6 MAI 1893

PAR M. MAURICE BLOCH
Agrégé des lettres, Directeur de l'Ecole Bischoffsheim.

Présidence de M. HARTWIG DERENBOURG, *président.*

M. le PRÉSIDENT ouvre la séance en ces termes :

Je n'ouvre point cette séance sans un vif sentiment d'inquiétude que je ne chercherai point à dissimuler. Non point sur la rude concurrence que risquent de nous faire le mois de mai et les chaleurs : il vient de commencer, elles tendent à s'adoucir et l'empressement avec lequel vous avez répondu à notre appel me rassure à cet égard. Non point non plus sur le talent de notre conférencier : il a fait ses preuves parmi nous, lorsque l'an dernier il a esquissé la figure de la femme juive dans le roman et au théâtre. Ses discours annuels à la distribution des prix de la fondation Bischoffsheim renouvellent périodiquement le même sujet par une variété de ton et d'effets dans un diapason toujours égal de grâce,

de finesse, de charme, de maîtrise dans l'art de bien penser et de bien dire.

Avec un tel public et un tel orateur, vous avouerez qu'il faut avoir l'esprit chagrin ou le tempérament bilieux pour ne pas se montrer résolument optimiste. Et pourtant, avant de vous donner la parole, mon cher ami, j'éprouve le besoin de plaider votre cause, comme celle d'un inculpé, auprès des dames présentes. Je crains pour vous leur courroux. La conférence de ce soir est, si je ne m'abuse, la première infidélité que vous commettiez à l'égard de votre sexe préféré. Le sexe dit fort se prépare à en bénéficier. Mais ne craignez-vous pas la vengeance de vos admiratrices qui croyaient vous posséder sans partage, et que vous contraignez à entendre de votre bouche des éloges pour les efforts des hommes, qui, avec la jalousie qui leur est naturelle, vous reprocheront votre crime d'apostasie ?

Vous comprenez maintenant, Mesdames et Messieurs, vous surtout, Mesdames, pourquoi je réclame l'indulgence en faveur de votre captif, qui a poussé la témérité jusqu'à secouer votre joug pour un soir, jusqu'à s'émanciper pour quelques heures à votre détriment. Jusqu'ici vous l'aviez asservi, et ses chaînes ne semblaient pas trop lourdes à votre prisonnier. Vous l'absoudrez, je l'espère, en faveur de son passé. Lorsqu'en 1880 il devint agrégé des lettres, sa place était marquée parmi les meilleurs maîtres de notre enseignement secondaire. Avec un rare discernement, il comprit que sa vocation l'entraînait vers l'éducation de la jeunesse féminine, et l'École Bischoffsheim, qu'il dirige avec le concours d'un comité de dames patronnesses sous l'autorité de la généreuse fondatrice, sut le retenir par la perspective que l'essaim sorti de la ruche comprendrait des institutrices et des ouvrières, qu'il comprendrait exclusivement des femmes. Les livres que M. Maurice Bloch s'est avisé de composer dans ses loisirs témoignent de cette même partialité, de cette même prédilection. Chez lui, c'est toujours le chevalier servant des dames qui agit, qui parle et qui écrit. Les titres de ses ouvrages me dispensent de tout commentaire. *Les Mères des grands hommes* paraîtront bientôt en cinquième édition ; la troisième, en 1887, coïncidait avec la publication par l'auteur de

ses *Épouses et sœurs*. Si l'écrivain a l'occasion de rééditer ce dernier livre, je lui signale, comme un chapitre complémentaire, le martyre qu'au milieu de ce siècle l'historien anglais Thomas Carlyle infligea à celle qui eut l'honneur d'être la compagne et le témoin de sa vie. Le rayon de gloire y fut avec persistance assombri par le nuage de souffrance. Les grands hommes sont trop absorbés pour s'épanouir dans l'intimité du mariage. C'est ce dont M. Bloch fournira de trop nombreux exemples, lorsqu'il réunira, comme je le souhaite pour lui et pour nous, une galerie de portraits, soit dans une Biographie universelle des femmes illustres, soit au moins dans un Dictionnaire des contemporaines.

Je termine par un dernier appel en faveur de mon client. Pardonnez, Mesdames, à M. Bloch son escapade d'aujourd'hui, ne lui tenez pas rigueur, ne vous montrez pas cruellement implacables pour celui qui vous aime tant, accordez-lui un sourire d'indulgence et, sans garder rancune à votre conquête d'hier et de demain, rivalisez d'applaudissements avec nous autres hommes, afin que le transfuge vous revienne sans arrière-pensée et sans confusion, afin qu'il respire en pleine sécurité pour l'avenir, afin qu'il se sente tranquillisé d'avance par votre attitude de bienveillance et de sympathie sur l'accueil empressé par lequel vous chercherez à nous disputer et vous réussirez à accaparer de nouveau l'enfant prodigue.

M. Maurice Bloch s'exprime en ces termes :

Mesdames, Messieurs,

Vous savez tous que la Révolution française a émancipé les Juifs. Mais le décret qui leur accordait les droits de citoyens suffisait-il pour les rendre dignes de ces droits? Il fallait bien autre chose qu'un trait de plume pour changer, avec leur situation civile et politique, leurs mœurs, leurs manières, leurs sentiments, fruits de longs siècles de misère et d'humiliation. Traités en ennemis par le chré-

tien et habitués à le regarder comme tel, les Juifs entreraient-ils sans arrière-pensée dans cette société qui s'ouvrait enfin à eux ? Et cette race de fripiers, de brocanteurs, de marchands de bestiaux, qui trainait ses guenilles sur les routes d'Alsace et de Lorraine, se tournerait-elle vers les professions manuelles ou les carrières libérales, et donnerait-elle à la France des ouvriers, des artistes, des savants ? Surtout lui donnerait-elle de bons citoyens ?

La question était grosse de difficultés et causait de sérieuses appréhensions aux meilleurs amis des Juifs, aux Juifs eux-mêmes. Détruire des usages séculaires est la plus redoutable des tâches, et les plus habiles y ont échoué. Avec une merveilleuse justesse de coup d'œil, nos coreligionnaires virent ce qu'il y avait à faire : ils se tournèrent vers l'avenir et regardèrent les enfants. C'est là que devaient porter tous les efforts. C'est là que la bataille devait être livrée et qu'elle pouvait être gagnée. Et, dans leur reconnaissance pour la France, quelques Juifs d'élite furent pris d'un véritable enthousiasme ; ils trouvèrent dans leur cœur les plus heureuses inspirations pédagogiques ; et à Metz, à Strasbourg, à Paris, à Bordeaux, ce ne fut qu'un même cri : « Des Ecoles ! » — Ceux mêmes qui étaient les plus arriérés et qui ne comprenaient pas la beauté du mouvement sentaient vaguement qu'il fallait faire quelque chose pour se rendre dignes du pays d'adoption, et l'on vit des indigents qui se nourrissaient d'aumônes, se retrancher, comme dit un rapport, de ce strict nécessaire dû à la charité et apporter quelques sous pour que les enfants pussent apprendre à lire et à écrire.

Oh ! les commencements furent pénibles ! Des locaux, il n'y en avait pas ; de l'argent il n'y en avait pas ; un personnel il n'y en avait pas, et il n'y avait pas d'élèves. Viendront-ils seulement à l'école, ces petits vagabonds juifs, habitués à courir les rues pour offrir aux passants des rubans, des aiguilles, des épingles, des allumettes ? On commence par décréter la levée en masse, je veux dire l'instruction obligatoire. Tous ceux qui n'enverront pas les enfants à l'école seront privés des secours des comités de bienfaisance. C'était frapper immédiatement au bon endroit : car la plupart des Juifs d'alors étaient pauvres, si pauvres qu'un jour un petit garçon ayant cassé un carreau à l'école, le carreau du propriétaire, qui

exigeait 2 fr. 50 de réparation, la famille demanda d'échelonner le payement. On convint que l'enfant apporterait tous les jours un sou à l'Ecole, le sou de son goûter. Touchés de la privation qu'il doit s'imposer, les petits camarades font une quête. L'instituteur et son adjoint y prennent part. Savez-vous à combien se monte la souscription ? à 29 sous ! Jugez de la misère des Juifs d'alors ! S'il y a ici des âmes charitables qui s'apitoient sur le sort de notre petit coreligionnaire privé de son goûter encore 21 jours, elles peuvent se rassurer. Le directeur réunit les 21 sous restant en faisant appel, comme dit le rapport officiel, « à la générosité de différents donateurs ».

Forcément donc, si l'on voulait réussir, il fallait adopter l'instruction gratuite et obligatoire, et par cela seul nous devancions notre époque; je parle de celle qui va de 1815 à 1830. Car vous pensez bien que les guerres de la République et du premier Empire mirent bien des entraves aux travaux scolaires. Ce n'est guère que sous la Restauration qu'on put donner tous ses soins à l'œuvre pacifique des Ecoles !

Mais comme on sait rattraper le temps perdu ! Le mouvement est vraiment admirable ! On ne trouvera plus... non ! nos dames patronnesses sont trop vaillantes, nos administrateurs trop dévoués, et nos directeurs d'écoles... je ne peux pourtant pas en dire du mal, j'en suis... mais enfin l'on ne trouvera pas facilement des gens de cœur comme il y en avait alors. Ils courent chez les parents chercher les enfants; ils s'assurent matin et soir si les petits vagabonds sont en classe; ils surveillent les maitres et font des cours, s'il le faut, à défaut de personnel. On avait bien sous la main comme personnel quelques vieux talmudistes passés maitres dans l'art de faire nasiller les enfants dans la tefilah ! Mais l'instruction doit être laïque, comme elle est gratuite et obligatoire. Place aux jeunes qui seront imbus des idées nouvelles, et qu'on a choisis parmi les plus éveillés pour les envoyer en hâte dans les écoles chrétiennes ! On les fera suivre des cours, des conférences ! Le plus difficile alors est de décider jeunes gens et jeunes filles à entrer dans la carrière. — Aujourd'hui le plus difficile est de les décider à n'y pas entrer ! La mode, à cette époque, était, non de passer les examens, mais de faire

du trafic... et l'avantage aussi, il faut bien le dire. Il est telle communauté où, pour compléter le traitement de l'instituteur fort mal payé, les familles lui envoient chaque jour à tour de rôle un petit pain et un demi-litre de vin.

Ne plaignons pas trop ces maîtres! Avaient-ils le droit de se plaindre quand ceux qui les dirigent et les surveillent, sans même être payés, se donnent tout entiers et se rédigent à eux-mêmes les plus sévères règlements? Il est tel comité où l'on ne peut s'absenter en voyage qu'à la condition de prévenir le président et d'indiquer d'avance le nombre de jours qu'on restera absent. Sinon les amendes pleuvent! Une simple absence justifiée est insérée au procès-verbal avec l'indication des motifs! Quelle activité et quelle correspondance! Metz, Strasbourg, Nancy, Paris, toutes les Ecoles, tous les comités sont en relations continuelles, se communiquent sans cesse leurs programmes, leurs méthodes, s'interrogent, se copient, se corrigent mutuellement. C'est qu'amis et ennemis du Judaïsme ont les yeux sur nous, assistent en curieux à ces tentatives de régénération! Est-ce une agitation de surface, ou bien le mouvement se fera-t-il sentir dans les couches profondes de la population juive? Quoi vraiment! ces petits déguenillés juifs pourraient égaler des chrétiens? Non, ils devaient les dépasser. Et de même que la première République, avec ses armées rapidement organisées, avait remporté la victoire, de même les Juifs, avec leurs pauvres écoles si mal logées, leurs élèves recrutés à la hâte, leur personnel encore insuffisant, devaient sortir triomphants de l'épreuve, car ils ont tous, et jusqu'aux enfants, cette grande chose qui est le gage de tous les succès, la foi dans l'œuvre entreprise!

On ne me croira peut-être pas si j'ajoute qu'on a réussi avant de commencer. Oui, les enfants ont fait des progrès avant que les écoles ne soient ouvertes. La chose est constatée avec surprise dans la Moselle par la Société d'encouragement pour l'instruction que préside le comte de Tocqueville [1]. Elle observe qu'il y a plus de

[1] M. Abraham Cahen a reproduit dans la *Revue des Etudes juives* (avril-juin 1881) un curieux règlement des Juifs de Metz, datant de 1689 et relatif aux écoles talmudiques. Ce règlement établit comme un système de gratuité et impose l'obligation de l'instruction. Il faut ajouter qu'à aucune époque les Juifs

petits juifs sachant lire et écrire que de petits chrétiens. C'est que de simples particuliers sans brevet, sans mandat, réunissaient les enfants par groupe de 10 ou 15 et leur enseignaient le peu qu'ils savaient. Quels devaient être les progrès quand l'enseignement allait être donné d'une façon régulière et permanente !

Cet enseignement fait honneur à la sagacité des promoteurs de l'œuvre. Ils virent bien que, pour devenir citoyens français et en adopter les sentiments, il fallait avant tout en adopter le langage. Il fallait donc faire la guerre à ce jargon judéo-allemand, idiome barbare, reste de temps plus barbares encore. Mais cet idiome était seul usité chez les juifs, et il leur tenait au cœur. Un trait du romancier Kompert le prouve bien. Il s'agit d'une brave femme juive qui a eu le malheur de voir sa fille épouser un chrétien. Tout le monde la maudit, excepté la mère, qui nourrit la secrète espérance que sa fille a gardé des sentiments israélites. Un jour, la fille tombe malade, et la mère, à l'insu de tous, lui envoie du sucre et du café ; puis elle interroge avec anxiété le petit juif qui a fait la commission, et elle ne manque pas de demander : « Qu'a-t-elle dit ? A-t-elle causé en jüdisch-deutsch ? » Tant il est vrai que cet idiome créait comme un lien maçonnique entre ceux qui le parlaient ; mais il séparait aussi comme par un fossé juifs et chrétiens, Juifs et Français. Il fallait agir en conséquence. Savez-vous quelle était l'infraction à la discipline considérée comme la plus grave, à l'Ecole de Travail de Strasbourg ? C'était de ne pas parler français. Toutes les rigueurs du règlement tombaient sur le petit malheureux surpris à s'exprimer dans le jargon de ses pères ! Petit malheureux, oui vraiment : il était privé de son dîner le vendredi soir, seul soir où il y eût de la viande à table.

A l'école israélite de Colmar des moniteurs spéciaux surveillaient les enfants jusque dans les rues; eux-mêmes s'oubliaient parfois, et c'est dans leur jargon allemand qu'ils défendaient de causer le jargon allemand. On trouve dans les règlements de l'Ecole de Paris un article qui peut surprendre d'abord, qui peut même paraître d'un

n'ont été dans une ignorance absolue ; ils ne pouvaient l'être vu la nécessité pour eux de lire dans les livres saints. Tout enfant juif devait savoir lire l'hébreu, et par cela même il se trouvait moins étranger aux choses de l'enseignement.

esprit étroit si l'on n'y réfléchit pas. Le voici : « Toute langue étrangère est interdite à l'Ecole. » Toute langue étrangère! toujours ce patois allemand!

Ah! certes! ce n'est pas à Berlin qu'ils allaient chercher le mot d'ordre, ceux qui composaient ces règlements. Ils ne regardaient pas de l'autre côté du Rhin, ces vaillants propagateurs de la langue française! Laissez-moi, à ce propos, évoquer un souvenir. L'enseignement du français fut longtemps négligé, il faut bien le dire, par la France même, en Alsace. Les meilleures familles qui se piquaient de ne parler que le français y mêlaient constamment de l'allemand. On a publié dernièrement les lettres des demoiselles de Berckheim, Alsaciennes fort aimables qui ont écrit des choses charmantes. On y trouve des phrases comme celles-ci : « Le bon curé avait de la peine à nous suivre sur la neige : il *stolprait* à tout instant. » Ce verbe *stolprer* de la première conjugaison sent singulièrement la frontière du Rhin.

Or, vers l'époque dont je parle, en 1816, un siècle et demi après la conquête, le recteur de l'Académie de Strasbourg recommandait avec insistance aux instituteurs non-israélites de l'Alsace de donner plus de place à l'enseignement du français, de faire parler, écrire et compter en cette langue : « la langue de la patrie, disait-il, doit être la propriété de tous. » On voit qu'il trouvait les plus précieux auxiliaires chez les Juifs qui, tout en travaillant à leur propre régénération, servaient ainsi la cause du pays.

La langue française devenait si bien notre langue nationale qu'elle prenait même le pas sur la langue sacrée, la langue de la Bible ! — On dit et l'on écrit que les Juifs ne veulent être ni Français, ni Allemands, ni Anglais, mais qu'ils veulent être Juifs. Est-ce pour cela que l'Ecole israélite de Bordeaux, sur cinq heures de cours, en donnait trois au français et deux à toutes les autres branches, hébreu compris? Est-ce pour cela qu'à Paris le règlement porte : « Bible trois quarts d'heure, français une heure et demie par jour? » Est-ce encore pour cela que dans l'Alsace, cette pieuse Alsace, on met du matin au soir sous les yeux des écoliers la carte de la patrie, non pas la Palestine, mais la grande carte murale de la France? Rien qu'en imposant à leurs coreligionnaires la

langue du pays dont ils étaient citoyens, les Juifs rompaient à jamais avec le passé et s'attachaient sans espoir de retour aux destinées du pays d'adoption.

En même temps, le Consistoire central faisait publier et distribuer gratuitement dans les écoles un excellent petit livre, un catéchisme qui ne diffère de celui d'aujourd'hui que par une chose : on y avait mis les principaux règlements du Grand Sanhédrin ; et les enfants devaient les apprendre par cœur. Pouvaient-ils ressembler à leurs devanciers ces petits Juifs qui récitaient à haute voix chaque jour des choses comme celles-ci :

« Le Grand Sanhédrin statue que tout Israélite né et élevé en France, et traité par les lois de cet État comme citoyen, est obligé religieusement de le regarder comme sa patrie, de le servir, de le défendre, d'obéir aux lois et de se conformer, dans toutes ses transactions, aux dispositions du Code civil.

Déclare, en outre, le Grand-Sanhédrin, que tout Israélite appelé au service militaire est dispensé par la loi, pendant la durée de ce service, de toutes les observances religieuses qui ne peuvent se concilier avec lui. »

Ne devait-il pas sortir une génération toute nouvelle, toute française, de ces écoles qui donnaient de tels enseignements ?

Non, jamais trafiquant, jamais spéculateur à la Bourse, n'éprouva une joie pareille à celle des Israélites de Metz, quand un an après l'ouverture de leur école, ils mirent sous les yeux de leurs concitoyens les résultats de leurs travaux et de leurs efforts ! Ah ! ce fut une date glorieuse pour le judaïsme français que celle du 1er octobre 1819, jour de la première distribution des prix d'une école israélite, quand le maire de la ville de Metz, chevalier de l'ordre royal et militaire de Saint-Louis, se leva pour distribuer, au son des fanfares de la garde, des prix d'histoire de France et de géographie de France, à des petits-enfants de porteurs de rouelles !

Avec quelle fierté naïve le rapporteur Gerson Lévy vint déclarer que de petits Juifs savaient en français toute l'histoire de la race mérovingienne !

En même temps, les autorités du département admiraient sur les murs de la salle une exposition de dessins de géométrie et d'orne-

ment. Une exposition de dessin en 1819 et dans une école juive ! Mais en 1862, dans un rapport sur l'enseignement professionnel, un ministre du second Empire se plaint de ce que le dessin est négligé dans les écoles et demande d'énergiques efforts pour développer dans le pays l'éducation artistique! Vous le voyez, nous devancions notre époque.

Aujourd'hui l'éducation physique tient le premier rang dans les écoles. Mais les exercices du corps avaient déjà place dans nos écoles juives, et dès 1822 l'école de Marseille donnait des prix de natation [1]. Elle donnait même un prix des plus curieux et qui montre combien le Juif est sagace, novateur en matière pédagogique. Je trouve dans le palmarès de 1822 à Marseille un prix de belle écriture de la main droite, et un prix de belle écriture de la main gauche. Il y a quelques mois, une de mes élèves de l'école Bischoffsheim, gauchère de naissance, passait les examens de l'Hôtel de Ville et recevait les plus hautes notes en écriture et en dessin. Toute la commission d'examen admirait ce phénomène, qu'on eût trouvé des plus ordinaires en 1822 à Marseille ! Et qu'on ne dise pas qu'une main ne s'instruit qu'aux dépens de l'autre : ce sont les mêmes enfants qui remportent les prix !

Je ne veux pas insister outre mesure sur les règlements de ces premières écoles [2]. Ce qu'il faut surtout remarquer, c'est leur profonde sagesse. Le difficile, quand on fait des réformes, est de trouver le juste milieu. Le judaïsme avait alors, comme nos partis politiques, son extrême droite et son extrême gauche. Il fallait ménager nos réactionnaires et nos radicaux (nous n'avions pas d'anarchistes).

Dans leur ardeur à se régénérer, les uns voulaient voir le français prendre la place de l'hébreu, non pas seulement à l'école, mais dans la synagogue. Pour faire disparaître toute distinction entre Juifs et Français, une brochure de l'époque, écrite avec beaucoup

[1] On enseignait encore la sténographie dans cette école.

[2] Ils sont le fait d'une administration prudente et paternelle. Ils défendent sévèrement les châtiments corporels. — On multiplie les prescriptions hygiéniques : défense de recevoir un enfant à l'école après une maladie, s'il n'a pas un certificat du médecin. — Le bulletin de vaccine est obligatoire.

de verve demandait, mon Dieu! une chose bien simple! d'aller au temple le dimanche au lieu du samedi.

Mais ces prétentions justifiaient les craintes des vieux Juifs, qui criaient au scandale, à l'impiété parce que l'on faisait autre chose à l'école que du Talmud! Ah! ce furent de merveilleux opportunistes que les Cerfbeer, les Avigdor, les Furtado, les Gerson Lévy, les Cahen, les Cologna, les Gradis, les Oulif, les Goudchaux! J'en passe et des meilleurs.

Ce dont je les louerai encore volontiers, c'est d'avoir apporté dans tous ces règlements, bien mieux que de la sagacité et de la justesse, une rare élévation morale. Je n'en veux pour preuve que le moyen d'assurer le budget et de faire entrer de l'argent dans les caisses. J'ai parlé plus haut de l'enthousiasme : créer de l'enthousiasme est chose relativement facile ; le tout est de le faire durer. Comment obtenir des Juifs qu'ils donnent, non pas une fois, mais encore, mais toujours, pour l'œuvre scolaire? On peut s'adresser à leur vanité et l'on décide, par exemple, dans le Bas-Rhin, que les noms des donateurs resteront affichés pendant six mois dans le lieu le plus apparent de l'Ecole. Cela ne suffit pas. Il faut autre chose que d'agir sur l'amour-propre ; il faut inculquer le sentiment du devoir. Il faut faire comprendre que désormais on n'est bon Israélite qu'autant qu'on est bon citoyen, et que, pour être bon citoyen il faut veiller à l'œuvre scolaire. On décide, à Paris, que toutes les offrandes pour les écoles seront inscrites avec soin dans un grand livre ; ce livre sera apporté dans le temple à toutes les grandes fêtes ; là, le Grand-Rabbin lira les noms à haute voix et bénira tous ceux qu'il aura nommés. N'y a-t-il pas là une haute leçon de morale, et peut-on faire entendre plus clairement que s'instruire pour le pays est le premier devoir du Juif? A Bordeaux, on fait mieux encore. En excitant l'émulation des donateurs on imprime le respect et la reconnaissance dans le cœur des enfants. Et l'on ne trouvera pas souvent dans les paperasses administratives un détail aussi touchant :

Ecole israélite de Bordeaux : art. 57 : « Tous les ans, la veille du jeûne de l'expiation, les élèves israélites de la septième et de la huitième classes seront conduits par le maître et deux moniteurs

en ordre au cimetière pour y prier sur la tombe de tous ceux qui auront laissé quelque legs en faveur de l'école. » — Tout pour l'école ! tout par l'école ! c'était bien l'unique devise du judaïsme ! — Dirai-je maintenant que les femmes juives ont pris part à l'œuvre de régénération et qu'elles ont suivi le mouvement ? Ce serait mal les connaître. Elles l'ont précédé sur bien des points. Et pourquoi, lorsqu'il s'agit de l'instruction, n'auraient-elles pas été au premier rang à l'époque de liberté ? Elles y étaient bien à l'époque de misère et d'oppression. Permettez-moi de le rappeler en passant : alors que les nobles châtelaines du moyen-âge venaient dans les tournois décerner des prix à de fiers batailleurs, les femmes juives donnaient aussi des prix à leurs coreligionnaires dédaignés. Ce sont elles qui ouvraient la bourse pour loger, nourrir, vêtir nos pauvres savants, qui étudiaient dans l'ombre et le mystère ! Ce sont elles qui fondaient des imprimeries et faisaient publier à leurs frais les travaux de ces savants ! Elle avait vraiment tort cette baronne du moyen-âge qui, ayant mis son carrosse en gage chez un Juif, refusait de le reprendre parce que la femme du Juif avait osé s'asseoir dedans. Il est vrai que le Juif, tremblant pour son argent, s'empressa de rendre le carrosse à la seule condition de recevoir son capital sans aucun intérêt ! C'est ce qu'avait prévu et désiré la baronne. — Mais à cette époque nos plus riches héritières se faisaient gloire d'épouser le plus pauvre, pourvu qu'il fût le plus savant. On cite même une fille d'Israël qui, s'étant fiancée, recula son mariage pendant douze ans jusqu'à ce que son mari possédât le Talmud à fond. Douze ans de soupirs sur le Talmud pour mériter celle qu'on aime ! Ah ! Mlle de Rambouillet n'avait pas trouvé cela avec le duc de Montausier ! — Si les femmes juives étaient si ardentes aux choses de l'instruction, que ne devaient-elles pas faire pour seconder leurs maris et leurs frères dans l'œuvre de régénération ?

L'école des garçons de Metz passe pour la première ouverte en 1818. Mais, dès 1817, une jeune femme de Bordeaux faisait don d'un local pour y installer une école ; elle organisait, enseignait, payait. Les dames bordelaises se forment en comités avant les hommes, et c'est à leurs seuls efforts qu'on doit la création d'une

école de garçons de soixante-dix élèves. — Quant aux filles, elles sont plus empressées de venir à l'école que les garçons ; elles travaillent mieux. A Metz, elles font si bien qu'on est obligé d'ouvrir des cours supérieurs pour elles à l'école primaire. C'est d'une école de filles qu'un inspecteur non israélite disait dans son rapport : « Je n'ai jamais vu d'élèves qui écrivissent mieux le français. » Mais c'est à Paris surtout que les femmes juives font merveille. Lisez les budgets d'alors : la plus grosse partie des recettes vient des quêtes. Et ces quêtes, qui va s'en charger ? Ce sont les dames, qui vont de maison en maison, retournant une deuxième fois là où l'on a refusé une première fois. Dès 1821 le consistoire de Paris reconnait la nécessité de s'adjoindre un comité de dames pour l'école des garçons, notez-le. — On parle quelquefois de la sécheresse des documents administratifs. Voici un arrêté du Consistoire qui est du dernier galant : il s'agit des collectes dont le soin va être confié aux femmes : « Qui pourrait, dit l'arrêté, refuser le denier de la veuve à ce sexe si intéressant et si admirable ? Qui pourrait résister aux charmes persuasifs de ces dames ? » Le Consistoire n'était pas toujours aussi aimable. Un jour, dans leur beau zèle, les dames osèrent demander directement de l'argent au ministre, oubliant que le Consistoire avait seul mission pour correspondre avec le gouvernement. Messieurs du Consistoire se fâchèrent tout rouge et blâmèrent sévèrement les dames. Elles firent une réponse des plus spirituelles (pouvait-il en être autrement ?), et l'entente ne tarda pas à se rétablir, comme elle se rétablit toujours entre gens de cœur travaillant à une œuvre commune. Et l'on travaillait vraiment bien ! Et l'œuvre portait ses fruits ! Dès 1825 [1], le préfet de la Seine déclarait que nos écoles juives pouvaient servir de modèles aux écoles catholiques ! Les fils des parias maudits cités comme modèles ! Il n'avait pas fallu cinq ans pour dépasser ceux que nous rêvions à peine d'égaler ! Ah ! les petits vagabonds juifs avaient senti l'étincelle ! Ils avaient si bien travaillé qu'en 1829 l'autorité supérieure écrivait à Metz pour féliciter l'administration des résul-

[1] En 1819 déjà M. Beugnot rendait justice à nos efforts et parlait des heureux résultats dus à l'organisation de nos écoles (Rapport sur les finances).

tats obtenus ! Telle était en 1832 la bonne réputation de nos écoles, que le roi Louis-Philippe, la reine Marie-Amélie et la princesse Adélaïde chargeaient un éminent philanthrope d'aller à la distribution qui devait se faire à Paris et de remettre en leur nom trois prix d'honneur aux garçons et trois prix d'honneur aux filles. Vous jugez de l'émoi de la communauté à cette grosse nouvelle ! Un représentant du roi à la distribution ! L'instituteur se mit en frais à cette occasion et dépensa 8 fr. 50 c. pour réparer des carreaux cassés ! On fut si content de part et d'autre qu'on accorda au nom du souverain huit jours de grandes vacances aux élèves ! On n'avait pas de vacances à cette époque. Enthousiasmés de la bonne aubaine, nos petits coreligionnaires poussèrent le cri de : « Vive le roi ! » Huit jours de grandes vacances pour le cri de : Vive le roi ! Ce ne serait pas payé aujourd'hui !

Le budget du comité des écoles pour 1893 est de 100,000 francs ; la population juive est de 50,000 habitants environ ; cela fait 2 fr. par tête. Il y a soixante-dix ans, pour 2,000 Juifs, Metz dépensait plus de 4,000 francs : la proportion est la même. Et ailleurs, en Alsace et en Lorraine surtout on fait des efforts merveilleux, hors de toute proportion avec les ressources des communautés pour soutenir les écoles. Paris, en 1820, dépense 4,583 francs pour 6,000 juifs. Crions-le sur tous les toits, ce chiffre de 4,583 francs ! c'est 363 francs de plus que ce que Napoléon Ier inscrivait dans ses budgets pour l'instruction primaire de ses 130 départements ! Voici ce que dit Jules Simon, dans son curieux livre de l'Ecole : « Les écoles primaires restèrent abandonnées à elles-mêmes. On trouve quelquefois dans les budgets de l'empire une somme de 4,250 francs, accordée au noviciat des frères des Ecoles chrétiennes. C'est tout ce qui parut possible ou nécessaire dans un temps où nous étions maitres de l'Europe. »

Puisque j'ai cité ce livre de Jules Simon, permettez-moi de m'en servir encore. Les Juifs pouvaient être fiers de leur œuvre, quoique incomplète, et la France pouvait les applaudir quand on se reporte au pitoyable état de l'instruction primaire de notre pays en 1833. Nous autres juifs nous n'avons pas encore d'écoles partout ; les logements sont étroits ; la situation est précaire parfois ; il y a telle

communauté où une correspondance s'engage entre le comité et l'instituteur pour savoir qui achètera les balais. — Mais l'état des choses n'est pas à comparer à celui que je vais vous lire :

« Très peu de communes ont une maison d'école ; c'est l'exception. L'école se fait dans la mairie, dans un cabaret, dans un corps de garde, dans une salle de danse, sous le porche d'une église, dans une cave où l'on n'entre qu'en rampant, dans une sorte de bouge, sans air respirable, hanté par les reptiles. L'obscurité est si grande que l'école est fermée trente-neuf jours en deux mois. — Un instituteur loge son pourceau dans l'école. Ailleurs le maître et ses élèves s'installent dans l'écurie pour avoir plus chaud. Un inspecteur trouve une école dans une cave où il surprend des buveurs attablés. Un autre arrive le lendemain des couches de la maîtresse; les couches ont lieu dans la salle d'école ; le marmot est là et toute la famille ; on y fait la cuisine ; il n'y a pas d'autre chambre pour le ménage. »

A Romilly, l'école ne coûte que 15 sous par mois ; c'est trop cher ; on la met à 12 ; encore trop cher ; à 10 sous, à 8 sous ; ils n'iraient pas pour rien ! Dans les rapports des 190 inspecteurs les mots « pas d'école ou mauvaise école » reviennent à chaque page. Le conseil municipal de Cognac prend une délibération expresse pour déclarer qu'il n'y a pas lieu de fonder une école, qu'elle serait inutile. Il y a pourtant dans la commune 128 enfants en âge d'aller à l'école. M. Lorain, qui recueille ces renseignements, remarque avec tristesse, parmi les signataires de cette délibération le nom d'un ancien garde des sceaux de France !

Ah ! ce n'est pas au bas d'un pareil document qu'on aurait trouvé la signature d'un de ceux qui me font l'honneur de m'écouter, de M. Narcisse Leven, qui, dans une séance générale de l'Alliance Israélite, prononçait ces belles paroles : « Les écoles ! Il faut en ouvrir partout ! Il faut en couvrir l'Orient et l'Afrique ! »

Nous sommes arrivés en 1833 : la loi Guizot réorganise l'instruction primaire en France. Petit à petit nos écoles deviendront communales et rentreront dans le régime commun. Je crois inutile de continuer leur histoire. Je ferai seulement observer que nous n'abandonnons pas pour cela la partie, et je n'en veux pour preuve

que le magnifique groupe de nos écoles consistoriales de Paris avec une population scolaire de plus de 600 élèves, un personnel des plus vaillants et une administration d'élite [1].

Demandons-nous maintenant ce qu'on a fait de tous ces enfants que l'on envoyait dans les écoles? — La réforme était manquée s'ils retournaient dans leurs familles reprendre le métier paternel. Il fallait absolument joindre à l'enseignement primaire, l'enseignement professionnel. A peine les écoles se sont-elles ouvertes que des comités de patronage vont se former de tous côtés pour placer nos petits coreligionnaires dans les ateliers. C'est toujours Metz qui donne l'exemple, et dès 1823, il y fonctionne une société d'encouragement aux arts et métiers [2]. Si les parents sont trop pauvres pour nourrir les enfants, des particuliers charitables fourniront la table et le couvert. Cela ne suffit pas. Les enfants ne sont ni surveillés ni instruits.

C'est alors que s'ouvre en 1825 cette magnifique école de travail de Strasbourg qui sera à jamais une des gloires du judaïsme français. En 1842 se fondait l'école des arts et métiers de Mulhouse. Et l'on peut demander à nos détracteurs qui nous accusent de ne pas aimer les travaux manuels, combien il y avait d'écoles professionnelles en 1825 en France dans les plus grandes villes ! Dans le rapport de 1862 que je viens de citer on se plaint du manque d'écoles professionnelles en France. On hésitait alors, on tâtonnait; on cherchait les moyens de faire marcher de pair l'enseignement manuel et l'enseignement intellectuel. Une commission se formait au ministère du commerce en 1864; elle cherchait des documents de toutes parts, et elle ne dédaignait pas de s'éclairer auprès de

[1] Nombre de communautés continuent à accorder une subvention aux écoles et à compléter le traitement des maîtres. — Des sociétés sont formées pour habiller les enfants pauvres, pour leur fournir des livres, des cahiers, pour payer leurs frais d'études dans des établissements supérieurs d'instruction. — La Société des jeunes gens israélites de Colmar fait frapper tous les ans à Paris une médaille d'or et une médaille d'argent pour les décerner aux meilleurs élèves. — Ailleurs on ouvre des cours du soir pour les adultes.

[2] Les jeunes apprentis sont réunis solennellement tous les ans pour y recevoir des prix et entendre de touchantes exhortations. Des outils d'honneur sont accordés aux plus méritants.

nos écoles juives de Strasbourg et de Mulhouse ! Et le président de la commission, le général Morin, membre de l'Institut, directeur du Conservatoire des arts et métiers, écrivait aux administrateurs de l'École de Strasbourg : « Messieurs, j'ai reçu et lu avec beaucoup d'intérêt les renseignements que vous avez eu l'obligeance de me transmettre sur les résultats de l'école des arts et métiers de Strasbourg. Ces succès, qui sous une administration paternelle et prudente se perpétuent d'année en année, prouvent que votre société d'encouragement au travail a trouvé et réalisé par elle-même une des meilleures solutions de la difficile question de l'apprentissage coordonné avec l'instruction nécessaire à de jeunes ouvriers. Je porterai tous les détails intéressants que j'ai puisés dans ces documents à la connaissance de la commission formée auprès du ministère du commerce et je ne doute pas qu'elle n'apprécie comme moi et la générosité des sentiments qui dirigent votre société et les heureux résultats qu'elle obtient. »

La même année, un homme, dont on ne récusera pas la compétence, le directeur de la Ligue de l'Enseignement, Jean Macé, déclarait que les écoles juives de Strasbourg et de Mulhouse avaient le mieux résolu en France la question de l'enseignement professionnel.

Et, en 1867, lorsque s'ouvre l'Exposition universelle, je vois mentionnée, à côté des écoles nationales d'Angers et de Châlons, l'école israélite de Strasbourg ; et, dans une notice sur les établissements du Haut-Rhin, destinée à la même Exposition, je trouve cette phrase sur l'école de Mulhouse : « A coup sûr, une école aussi bien conçue n'a rien de confessionnel et présente des avantages si réels pour l'apprentissage, qu'il est à désirer de les voir imiter ailleurs dans notre département, pour les enfants des diverses communautés chrétiennes ! » Voilà ce qu'avaient fait pour l'enseignement professionnel ces Juifs d'Alsace que le député Rebwel considérait comme une bande d'usuriers incapables de faire autre chose et dont il disait à la Constituante : « Si vous émancipez les Juifs d'Alsace, je ne réponds pas des suites. »

Le temps me manque pour entrer dans les détails d'organisation de ces écoles. Il est touchant surtout de voir au milieu de quelles

difficultés elles se débattent. Nous qui sommes habitués à de gros budgets et à des écoles richement dotées, nous pouvons sourire en voyant les souscriptions qui soutiennent ces établissements : il y en a de 2 fr., de 1 fr., de 0 fr. 50 [1]. Parmi les dons, je trouve jusqu'à trois livres de bougies ! L'œuvre semble parfois compromise ; mais elle marche toujours, car elle est dirigée par des hommes d'une rare énergie. Et, bien que je ne puisse citer tout le monde, je ne saurais passer sous silence Louis Ratisbonne, de Strasbourg, et Lazard Lantz, de Mulhouse ! La biographie d'un homme comme Lantz devrait seule suffire pour faire tomber les préjugés de l'antisémitisme.

Mais laissons l'éloge et posons nettement la question : les Juifs ont-ils pris le goût des professions manuelles ? En 1856, le comité de patronage de Paris (car il faut bien parler un peu de nos ouvriers de Paris) plaçait 9 apprentis ; en 1857, 14 ; en 1859, 27 ; et aujourd'hui l'excellente école de la rue des Rosiers compte, tant internes qu'externes, 121 apprentis ! Et sait-on l'éloge que font de ces petits ouvriers les patrons, presque tous non israélites ? Ils sont d'accord pour reconnaître, quoi ? leur goût ? leur intelligence ? Bien mieux que cela : leur moralité.

On dit que les Juifs ont de la répugnance pour certaines professions, celles qui sont trop dangereuses. Il serait plus vrai de dire qu'il est certains métiers plutôt recherchés que d'autres. Lesquels ? Parcourez les comptes rendus de Strasbourg, de Mulhouse, de Paris, et vous verrez que ce sont les métiers de typographe, lithographe, dessinateur, graveur, relieur, c'est-à-dire tout ce qui touche à l'industrie du livre ! Et l'on s'étonne que les Juifs réussissent ! On parle de leur génie pour l'intrigue ! Mais non ! Ils ont le génie de l'École ! Un jour, ou plutôt un soir, M. Duruy, alors ministre de l'instruction publique, était de passage à Strasbourg. Il

[1] Il est intéressant de relever parmi les souscripteurs les noms de l'évêque de Strasbourg, du pasteur protestant, du président du Consistoire de la confession d'Augsbourg, etc., etc. — Différents conseils municipaux votent des subventions. — Les conseils généraux du Bas-Rhin et du Haut-Rhin accordent des allocations annuelles, parfois avec les considérants les plus flatteurs pour ces établissements.

eut la curiosité d'aller surprendre nos petits coreligionnaires à l'École de Travail. Ceux-ci venaient de terminer leur repas après leur journée d'atelier et se mettaient au dessin. M. Duruy observa longtemps les élèves penchés sur leurs cartons, puis il s'écria, comme frappé d'admiration : « Vous ne serez pas des ouvriers, vous serez tous des contre-maîtres, mes enfants. »

Loin de démoraliser le pays, les Juifs rivalisent de progrès avec leurs concitoyens. En veut-on la preuve ? Où y avait-il le plus de Juifs en France avant 1870 ? En Alsace et en Lorraine. Sur neuf grands rabbinats il y en avait quatre en Alsace et Lorraine, et cinq dans le reste de la France, y compris Paris. Jugez de la proportion. Eh bien ! les écoles juives marchent au premier rang dans cette Alsace et cette Lorraine. Et chose glorieuse à dire ! cette Alsace et cette Lorraine marchent elles-mêmes au premier rang dans la France. En 1862, sur cent conscrits, le nombre de ceux qui ne savent ni lire ni écrire varie de 50 à 70 0/0 dans le Finistère, la Haute-Vienne, les Landes, la Corrèze, l'Ariège, les Côtes-du-Nord. La Moselle donne 6 0/0 ; le Haut-Rhin, 6 0/0, et le Bas-Rhin, 4 0/0. En 1869, le Finistère donne encore 52 0/0 ; la Moselle, 2 1/2 0/0 ; le Bas-Rhin, 1 1/2 0/0 [1]. Lorsque Jean Macé lance ces bibliothèques populaires qui se sont tellement multipliées depuis, où trouve-t-il l'accueil le plus empressé ? En Alsace. Quel est son auxiliaire le plus précieux ? Un Juif des plus instruits, qu'on a vu depuis organiser un important service de bibliothèque à Paris. Chose curieuse ! La première liste des souscripteurs de la Ligue de l'Enseignement compte pour la France entière 4,792 noms. Il y en a 401 dans le Haut-Rhin seulement, et près de 100 Juifs !

Mais je n'ai rien dit encore de l'apprentissage des filles ! J'avoue qu'il n'y avait pas là urgence comme pour les garçons. Et pendant longtemps, et surtout dans cette Alsace et cette Lorraine si éclairées, on s'est contenté d'apprendre à nos petites coreligionnaires au sortir de l'école la science féminine par excellence, la science du ménage ! Ne disons pas de mal de nos ménagères juives d'Alsace,

[1] C'est dans le Bas-Rhin que fut ouverte la première école normale d'instituteurs en France. Moyenne des élèves admis : 100, dont 10 juifs. D'après la population ce dernier nombre ne devait pas dépasser 4 0/0.

vrais cordons bleus qui ont élevé la pâtisserie à son dernier degré de perfection. Lorsque Henri Heine parle de la joie causée en Europe par la révolution de 1830, il songe à la pâtisserie juive et il écrit : « On sentait comme une odeur de gâteaux ! » D'ailleurs, s'il faut en croire un chroniqueur des plus instruits, fin gourmet à ses heures, nos ménagères juives ont doté l'humanité d'un bienfait impayable en lui révélant, à une date relativement récente, un grand secret : l'art d'engraisser les oies et d'apprêter les pâtés. — « La haine patiente des Juifs, dit ce chroniqueur, confisqua cette jouissance pendant plus de douze siècles sur la chrétienté. La culture du foie gras était un arcane dont les Juifs de Metz et de Strasbourg avaient seuls la possession ». — Sait-on quand fut révélé le secret? Le jour où l'Alsace devint terre française !

Ce que Strasbourg et Mulhouse ont fait pour les garçons, c'est Paris qui devait avoir l'honneur de le faire pour les filles. Après de longs et glorieux efforts des comités de dames pour l'apprentissage des filles, ce problème fut résolu définitivement par la création de l'École Bischoffsheim, d'une part, par l'énergique impulsion donnée, de l'autre, à la maison de Neuilly. Je ne reviendrai pas sur ce qui a été dit à ce sujet dans la *Revue des Deux-Mondes* de 1887 par M. Maxime du Camp. Je n'y ajouterai qu'un mot. En 1889, le jury de l'Exposition qui a prodigué médailles et diplômes à l'Ecole de Neuilly, à l'École du boulevard Bourdon, à l'École de la rue des Rosiers, à l'Orphelinat Rothschild, n'a-t-il pas rendu justice aux efforts du Juif en faveur de l'instruction ? Cette Exposition a constaté aux yeux du monde entier le relèvement de la patrie. Nous aussi nous avons fait voir à cette occasion nos écoles qui brillaient au premier rang et nous avons pu dire, comme la Cornélie antique : « Voilà nos trésors ! »

Et ces écoles dont je parle s'ouvrent libéralement à tous les visiteurs, mettent sous les yeux de tous leurs programmes et leurs méthodes. On dit que les Juifs ne travaillent que pour eux et entre eux. Sans aller bien loin, je pourrai citer, à preuve du contraire, l'École sœur de l'École Bischoffsheim, l'orphelinat Jules Beer, de Louveciennes, excellente école agricole destinée aux non israélites. Mais prenons nos écoles juives : elles comptent toutes parmi leurs

professeurs des catholiques et des protestants. Car, le Juif est tolérant et libéral dans son enseignement. Et je ne sais pas de plus bel exemple de tolérance que celui du séminaire israélite de Paris, qui, pendant de longues années, confia l'enseignement de la philosophie à un non israélite. Aujourd'hui encore, c'est un non israélite qui enseigne l'histoire : l'histoire et la philosophie, ce sont peut-être les deux branches les plus hautes de l'enseignement. On ne dira pas que nos jeunes rabbins, instruits par des concitoyens d'un autre culte, apprennent à mépriser ce qui n'est pas juif. Tout ce que nous disons et ce que nous écrivons peut être répété partout. En 1885, un professeur israélite du Collège de France, le regretté M. Franck, faisait une leçon d'ouverture, qui fut reproduite par le *Journal des Débats*. Elle contenait de si belles pensées sur la religion qu'elle fut lue à haute voix en plein réfectoire, où cela ? Au séminaire israélite ? Non. Au collège Albert-le-Grand, à Arcueil. Et l'abbé Jourdan, directeur de l'École, écrivait : « Je n'ai pas l'honneur de connaître M. Franck, mais j'éprouve le besoin de le remercier de sa leçon d'ouverture. Ce discours, lu au réfectoire devant tous nos maîtres, les a frappés par l'élévation des sentiments et le courage des affirmations. Plaise à Dieu qu'il dépose dans l'âme de la jeunesse les germes d'une vie nouvelle en ravivant les croyances religieuses et spirituelles qui feront le salut et la grandeur de notre pays. » Et de ce même discours on retrouve des extraits dans les mandements des évêques de Nîmes et de Nancy. Et dire qu'il y a des gens qui nous accusent de vouloir fermer les églises et de travailler à la ruine de notre pays !

Voici comment nous y travaillons : en 1870, la France était vaincue par l'Allemagne. On se souvint aussitôt que la Prusse écrasée à Iéna ne s'était relevée que par les écoles. On se mit aussitôt à l'œuvre et l'on reconnut que notre système d'enseignement était défectueux et avait besoin d'être réformé. Qui fut un des premiers à indiquer le remède ? Ce fut un Juif, Michel Bréal, dans son livre : *Quelques mots sur l'Instruction publique*, paru en 1870.

Mais parmi nos lois de l'enseignement moderne, quelle est la plus vantée à l'étranger, la plus admirée, la plus imitée ? Quelle est celle qui a le plus appelé l'attention de tous les pédagogues d'Italie,

d'Allemagne, d'Angleterre, de Hongrie? C'est la loi sur l'enseignement secondaire des jeunes filles, si bien due à l'initiative d'un Juif qu'elle en porte le nom : on dit : « la loi Camille Sée ». Un sénateur italien, le professeur Pacchiotti, publie un ouvrage en 1885 et demande que l'on crée en Italie des lycées de jeunes filles analogues à ceux que la loi C. Sée a institués en France. Le Dr Wychgram, professeur à l'École supérieure des filles de Leipzig, déclare que l'enseignement des jeunes filles organisé par la loi C. Sée aura une influence capitale sur le développement et la force morale de la nation. Enfin, disons-le bien haut, un homme d'État anglais, jurisconsulte éminent, qui a été membre du Parlement, juge du banc de la Reine et, plus tard, membre du Conseil privé, a dit de cette loi proposée par un Juif : « Je n'y vois qu'un inconvénient : bien appliquée, elle rendrait la France républicaine trop puissante en Europe ! » Acceptons-en l'augure[1] !

La loi C. Sée voilà pour le gouvernement. Mais ne doit-on rien à l'initiative privée? Il y a à Paris un excellent lycée de jeunes filles, dû à cette initiative privée et qui a rendu les plus précieux services : c'est le collège Sévigné. Qui en fut un des promoteurs, qui en fut, si je peux dire la cheville ouvrière? C'est un des nôtres, dont nous avons tous déploré la mort prématurée, le vaillant et regretté M. Sacki Kann.

Ces créations pour l'enseignement secondaire des filles se font remarquer par leur caractère essentiellement laïque, laïque mais non pas antireligieux. Et je ne saurais mieux faire que de rappeler à ce propos le remarquable rapport sur l'enseignement des filles pré-

[1] On lit encore dans Jules Simon : « On s'est enfin préoccupé sérieusement de l'éducation des filles, de ce grand intérêt si maladroitement et si odieusement méconnu pendant longtemps. M. Camille Sée, qui s'est fait le promoteur de l'enseignement secondaire des filles, a certainement rendu un grand service à notre pays. Le gouvernement et la Chambre ont bien fait de le suivre dans cette loi. » Rappelons que M. Sée consacre à son œuvre une publication périodique des plus intéressantes : *La Revue de l'Enseignement secondaire des filles*. On y trouvera les meilleurs matériaux pour faire l'historique de l'œuvre et l'apprécier à sa juste valeur. On y trouve encore des devoirs corrigés par les meilleurs maîtres, des analyses intéressantes d'ouvrages anciens ou nouveaux. Rien n'y est négligé pour rendre service aux jeunes filles qui fréquentent les lycées ou autres établissements d'instruction, et au personnel enseignant.

senté en 1879 par un des nôtres à la conférence Molé Tocqueville. « Il faudra éviter, dit fort bien M. Théodore Reinach (car c'est de lui qu'il s'agit), jusqu'à l'apparence de donner à l'enseignement laïque un caractère antireligieux qui ne lui conviendrait nullement. » Quant à la nécessité d'élever le cœur et l'esprit de la femme, M. Reinach la justifie par des arguments dont quelques-uns sont empruntés d'une façon heureuse et piquante à l'évêque Dupanloup!

Mais je n'ai pas fini avec l'enseignement secondaire des filles! Avant ce grand mouvement de nos jours, qui nous appartient en grande partie, un effort avait été fait en 1836, et M. Gréard en parle longuement et avec admiration dans un rapport de 1882. Est-ce qu'il s'agissait encore d'un Juif ? Oui ! Ce sont les fameux cours d'Alvarès Lévi. M. Gréard rapporte qu'Alvarès Lévi ayant reçu la croix, toutes les mères qui lui confiaient leurs jeunes filles s'étaient écriées : « Nous sommes décorées ! »

Morale et pédagogie! voilà bien le Juif! Voilà qui caractérise encore la littérature féminine juive. Voilà aussi d'où jaillira l'inspiration poétique! L'École! mais c'est le fond même du drame, *Les Ouvriers*, d'E. Manuel! Ses plus belles poésies en sont imprégnées ! Et c'est bien un des nôtres qui devait traduire en vers cette grande vérité :

> Au mal comme au carcan l'ignorant est rivé !
> Mais quiconque sait lire est un homme sauvé !

Mesdames et Messieurs, si nous avons été battus par l'Allemagne en 1870, il y a une revanche que nous avons déjà su prendre : les savants allemands ont cessé de nous regarder de leur haut. Rarement les études philologiques ont été cultivées avec plus de succès; rarement l'érudition française a brillé d'un plus vif éclat que de nos jours. C'est là une victoire morale où les Juifs ont leur part, leur large part. Ah ! j'en aurais long à dire sur le rang que nous occupons dans les lettres, dans les sciences, dans les arts et dans toutes les carrières libérales ! C'est notre orgueil que cette jeunesse israélite qui se presse sur les bancs des établissements scolaires et qui n'ambitionne d'autre gloire que la gloire universitaire ! Le Juif, si on veut l'apprécier à sa juste valeur, il faut le chercher non dans la

presse quotidienne ou dans le bulletin financier, mais dans les palmarès des lycées et collèges, lycées de garçons et de filles! Car celles-ci ne sont pas restées en arrière et je sais nombre de filles d'Israël dont la seule dot, et la plus belle dot, est le brevet supérieur, le diplôme de licence ou d'agrégation. Un ancien député de 1848 s'extasiait, il y a quelques années, devant les efforts des Juifs vers toutes les carrières libérales. Et, comme il en exprimait son admiration à l'un des nôtres, celui-ci lui répondit avec raison : « Les Juifs ont renoncé au trafic et à l'usure du jour où la société leur a ouvert ses écoles. » Mais déjà, en 1860, on pouvait nous rendre cet hommage; en 1860, déjà on citait, sur 4,000 élèves reçus à l'École polytechnique en trente ans, plus de 100 Juifs, c'est-à-dire 1 sur 40, alors que la population juive, par rapport à la population totale, est de 1 sur 400! Mais déjà en 1830, M. Augustin Périer, à la Chambre des Députés, parlait du rang honorable tenu par les Juifs dans les lettres et les arts, et de leurs efforts vers les carrières libérales [1]. En 1830, déjà M. Périer et l'amiral Verhuell (un antisémite, celui-ci) reconnaissaient les services rendus par les Juifs dans l'armée. C'est avec intention que je n'aborde pas aujourd'hui cette dernière question qui m'entraînerait trop loin.

Ce n'est pas non plus cette question qu'avait en vue ce vaillant Français de nos jours, non israélite, qui disait que si la France à beaucoup fait pour les juifs, la dette a été payée. Et celui qui s'exprimait ainsi avait encore en vue une œuvre scolaire, que j'ai tenu à réserver pour la dernière, la plus féconde de toutes, la plus belle assurément et qui nous fait le plus d'honneur : l'œuvre scolaire de

[1] Séance du 2 décembre 1830 : « On doit reconnaître qu'ils se montrent de plus en plus dignes du nom français. L'armée, le barreau, les lettres et le commerce comptent des israélites distingués. Les écoles élémentaires se multiplient parmi eux..... » Voir encore (séance du 20 décembre), M. André, du Haut-Rhin : « On voit les juifs se livrer à diverses professions de tailleurs, forgerons, imprimeurs, graveurs, horlogers et à d'autres qu'il serait trop long d'énumérer. On en remarque qui sont cultivateurs. Vous distinguez des professeurs de langues anciennes, de mathématiques, des littératures, des poètes, des auteurs de tragédies, de comédies et d'opéras, des architectes, des peintres, des ingénieurs..... Ainsi les Juifs embrassent aujourd'hui plus ou moins largement toutes les professions auxquelles ils étaient restés généralement étrangers avant 1789. »

l'Alliance israélite ! Celle-ci est comme le résumé de toutes les autres : elle comprend à la fois l'enseignement primaire, l'enseignement professionnel et l'enseignement agricole. En ce moment s'ouvre l'Exposition de Chicago : on y verra une chose assez curieuse, les travaux d'une école agricole Juive : c'est Jaffa qui a envoyé ses produits ! Et je regrette de ne pouvoir ici, à titre de documents officiels, faire circuler dans la salle quelques plateaux chargés de bonnes bouteilles de vin de Jaffa ! C'eût été la plus éloquente des statistiques, surtout par cette température. Ce qu'on verra encore à Chicago, c'est la plus belle carte de géographie que j'aie jamais vue, carte de la lumière et de la civilisation : l'Asie et l'Afrique où un certain nombre de villes se détache en gros caractères rouges : c'est là que l'Alliance a ses écoles. Ah ! vraiment l'inspecteur général Foncin avait bien raison de dire que l'Alliance israélite a payé la dette ! M. Du Camp avait bien raison quand il demandait au gouvernement français d'accorder le passage gratuit aux filles d'Israël qui viennent à Paris « pour s'imprégner de nos idées et les répandre autour de leurs berceaux. » Car ce que M. Du Camp admire surtout dans l'œuvre de l'Alliance, c'est ce qu'elle fait pour le relèvement moral de la femme en Orient. Ce que M. Du Camp aurait pu ajouter, c'est le nombre des élèves non israélites reçus dans ces écoles : il est de 254 ! Détail curieux ! le patriarche de Constantinople envoie son neveu à l'école israélite de Balata. Nul n'est exclu ; toutes les religions s'y mêlent :

Catholiques romains	86
Arméniens	18
Musulmans	22
Protestants	22
Grecs orthodoxes	106

Devant de tels chiffres et de tels résultats il faut changer les mots : ce n'est pas l'alliance israélite universelle, c'est l'alliance universelle ! Et cela est si vrai que sa première œuvre, dès sa création en 1860 a été de recueillir des souscriptions, non pas pour les Juifs, mais pour les Chrétiens, les Chrétiens de Syrie. Ce fut même un spectacle des plus curieux que cette croisade du

XIXe siècle contre le fanatisme musulman et en faveur des adorateurs du Christ devancée par l'appel de deux Juifs : Crémieux en France et Moses Montefiore en Angleterre ! Voilà comme nous nous vengions des persécutions du moyen âge ! Une Société de 1860, dont le nom seul indique le but : « l'Alliance chrétienne universelle » remerciait chaleureusement M. Crémieux et faisait les vœux les plus empressés pour l'Alliance israélite, dont la devise allait être comme celle du judaïsme français lui-même : tout pour l'Ecole, tout par l'Ecole [1].

Cette devise n'est pas nouvelle ; on la trouve déjà dans le Talmud et sous une forme des plus originales : « Un jour des rabbins vinrent dans une ville où il n'y avait pas d'écoles. Ils demandèrent à voir les défenseurs de la ville, on les conduisit devant les soldats. Sur quoi ils répondirent que les gardiens de la cité n'étaient pas les soldats, mais les instituteurs, et que la ville, étant sans écoles, se trouvait, par suite, sans défense [2]. »

C'est là le seul point, Mesdames et Messieurs, sur lequel les Juifs en se régénérant ne pouvaient pas, ne devaient pas rompre avec le passé : leur amour même des choses de l'instruction. — Et au moment de clore ma conférence je ne peux m'empêcher d'exprimer un regret : c'est de n'avoir rien dit de la part même que le Rabbinat français a prise à l'œuvre de régénération. Aujourd'hui plus que jamais la prédication s'ajoute heureusement à l'œuvre scolaire. Plus que jamais l'éminent chef de la Synagogue

[1] Ce que j'ai dit des Juifs français peut être répété des Juifs d'Algérie. On retrouve les mêmes efforts et les mêmes progrès. Il y a en Algérie 1 Juif sur 100 habitants. Dans les écoles primaires on compte 1 juif sur 4 élèves ; dans les écoles maternelles de même ; les cours d'adultes du soir donnent 1 Juif sur 5 auditeurs.

[2] Rieu de plus curieux que l'enseignement de la loi chez nos ancêtres et les prescriptions talmudiques à cet égard. Il est bien des recommandations aux maîtres que ne désavoueraient pas nos meilleurs pédagogues d'aujourd'hui : Pas de classes trop nombreuses ; le nombre des élèves ne doit pas dépasser 25 pour un seul professeur. — Pas de punitions corporelles ou le moins possible ; il faut caresser des deux mains et châtier d'une seule. — Le maître doit être de préférence un père de famille. — Il doit préparer sa leçon avec soin et prévoir autant que possible les explications qui pourront lui être demandées. A la maison, l'enfant répétera avec son père ou son grand-père la leçon enseignée par le maître, etc.

française, si vaillamment secondé, nous montre que l'Ecole et la Synagogue ou la *Schuhl* méritent bien de s'appeler du même nom. Je me propose de revenir sur ce sujet ; c'est ma seule excuse si je n'en dis rien ce soir.

Je terminerai donc ma conférence en rappelant que déclarés citoyens français par décret de la Constituante les Juifs le sont encore devenus :

Parce qu'ils ont fait de la langue française leur langue nationale ;

Parce qu'ils ont conformé les programmes de leurs écoles à tous les besoins de la patrie et à toutes les exigences des temps modernes ;

Parce qu'ils ont pris la part la plus active au relèvement moral et intellectuel de leur pays et qu'ils lui ont donné le meilleur de leur cœur et de leur esprit ;

Enfin, parce que Juifs et Français ont ce grand caractère commun :

Ils sont les champions infatigables de la civilisation.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 27 AVRIL 1893.

Présidence de M. Hartwig Derenbourg, *président.*

M. le Président annonce que la conférence de M. Maurice Bloch aura lieu le samedi 6 mai. Le sujet en sera : *L'Œuvre scolaire des Juifs français depuis 1789.*

M. René Worms parlera à la prochaine Assemblée générale sur Spinoza.

Le Conseil décide d'envoyer une adresse à M. le professeur Steinthal à l'occasion du soixante-dixième anniversaire de sa naissance.

SÉANCE DU 22 JUIN 1893.

Présidence de M. Hartwig Derenbourg, *président.*

M. le Président donne lecture d'une lettre de M. Steinthal, qui remercie la Société des Études juives de l'adresse qu'elle lui a fait parvenir.

M. Lucien Lazard déclare qu'il se propose de faire une conférence sur la *Légende de l'hostie de la rue Billettes*, quand il aura réuni tous les matériaux nécessaires, entre autres, toutes les reproductions figurées sur les vitraux d'église.

Sont reçus membres de la Société des Études juives :

MM. le grand-rabbin Kayserling, de Budapest, présenté par MM. Zadoc Kahn, grand-rabbin, et Israël Lévi ; Paul de Kokowtsoff, de Saint-Pétersbourg, présenté par MM. H. Derenbourg et Oppert.

Les Secrétaires :
Albert Cahen,
Maurice Vernes.

VERSAILLES, CERF ET Cie, IMPRIMEURS, RUE DUPLESSIS, 59.

RECHERCHES GÉOGRAPHIQUES

SUR LA PALESTINE

I

LA FRONTIÈRE SEPTENTRIONALE DE LA PALESTINE.

Invariabilité de la frontière septentrionale du pays d'Israël.

On est loin, jusqu'ici, d'être fixé sur les limites à assigner au territoire occupé par les Hébreux au temps de la conquête, et, en particulier, sur le tracé de la frontière septentrionale. Cette dernière délimitation est enveloppée d'une telle obscurité, que M. Neubauer, dans sa *Géographie du Talmud* [1], a cru devoir distinguer trois frontières :

1° Frontières imaginaires, promises par la Bible, mais n'ayant jamais été conquises; — au nord, le Hor Hahar (l'Amanus du Targoum de Jérusalem); vers l'est, le Nahar (le fleuve, l'Euphrate);

2° Frontières à l'époque du premier Temple ; — le territoire occupé s'étendait au-delà de Kezib (Ecdippa, Zib), vers la montagne Amanus, au nord, et vers l'Euphrate, à l'est;

3° Frontières après la captivité; — le territoire s'étendait au nord jusqu'à Kezib.

Il semble difficile de se ranger à cette opinion, lorsque l'on compare le tracé du livre des Nombres (ch. XXXIV) à celui du prophète Ezéchiel (ch. XLVII).

Premier tracé .

« Voici maintenant quelle sera la frontière septentrionale : de la grande mer vous tracerez une borne jusqu'au mont Hor ; de là, vous

[1] Neubauer, *La Géographie du Talmud*, p. 5.

marquerez une borne jusqu'à l'entrée de Hamath ; la frontière du nord ira à Cédad, poussera jusqu'à Zifron pour s'arrêter à Haçar-Enan. Telle sera votre limite septentrionale. »

Deuxième tracé :

« Voici la frontière du pays, du côté du nord ; à partir de la grande mer, le chemin de Hethlon pour aller à Cédad, Hamath, Berotha, Sibraïm, entre la frontière de Damas et la frontière de Hamath ; Hacér-Hatthichon (cour du milieu), qui est sur la frontière du Hauran. Voici donc la frontière jusqu'à la mer : Haçar-Enon (cour des sources), la frontière de Damas, puis, en allant au nord, la frontière de Hamath. C'est là la côte du nord. »

Malgré le manque de netteté qui caractérise ces descriptions, on voit tout de suite que les deux tracés ont trois points communs : Cédad, Zifron (Sibraïm), Haçar-Enan. Les textes bibliques permettent donc de conclure, contrairement à l'assertion de M. Neubauer, qu'aucune modification importante n'a été apportée au tracé de la frontière septentrionale de la conquête à l'époque des Prophètes.

Rien, d'ailleurs, ne porte à croire que les limites du territoire hébreu aient été déplacées dans la période historique qui suivit la reconstruction du Temple.

Point où la frontière partait de la côte.

Au temps des Macchabées, la frontière partait de l'échelle des Tyriens : il est dit, en effet, « qu'Antiochus constitua Simon, frère de Jonathas, chef depuis l'échelle de Tyr jusqu'aux frontières d'Egypte [1]. » Comme l'on sait, d'autre part [2], que l'échelle des Tyriens se trouvait à 100 stades au nord de Ptolémaïs, — ce qui place ce défilé important au Ras en Nakoura, extrémité de la chaîne du Djebel el Mushakkah [3], — l'on se trouve connaître le point où la frontière se détachait de la côte à l'époque des Macchabées. Par son relief, par sa situation au nord de Zib, le Ras en Nakoura apparaît comme le Hor Hahar de la Bible.

Distinction à établir entre la Sidon phénicienne et Sidon la grande.

La frontière, partant du Ras en Nakoura, devait suivre tout

[1] Macch., XI, 59.
[2] Josèphe, *Guerre des Juifs*, l. XI, c. X, 2.
[3] Guérin, *Galilée*, II, p. 168.

d'abord la ligne de faîte du Djebel el Mushakkah, qui court droit vers l'est. Elle laissait au nord, en dehors de la Palestine, la Sidon phénicienne. Cette ville était donc distincte de Sidon la grande, située sur les confins des territoires des tribus d'Asser et de Zabulon. Il est, d'ailleurs, possible de prouver que Sidon la grande n'était pas placée sur la côte de la mer Méditerranée.

A cet effet, passons en revue les différents textes qui font mention de Sidon :

Premier texte :

« Zabulon habite aux bords de la mer, il habite près des bords navigables, et s'étend jusqu'à Sidon » (Genèse, XLIX, 13).

Deuxième texte :

« Le cinquième lot sortit pour la tribu des fils d'Asser, séparés par familles. Leur possession comprit Helqath, Hali, Bètèn, Akschaf, Allammélèk, Améäd, Mischeal; la ligne de frontière touchait le Carmel à l'ouest, et le Schihor-Libnath ; elle tournait, au levant, vers Beth-Dagon, longeait Zabulon, la vallée d'Iphthah-El au nord de Beth-haémeq, et Neïel, gagnait Kaboul, à gauche, Ebron, Rehob, Hammon et Qana et allait jusqu'à Sidon la grande. Elle tournait vers Rama jusqu'à la forteresse de Çor (Tyr), puis vers Hossa et aboutissait à la mer près du territoire d'Akzib » (Josué, XIX, 24-29).

Troisième texte :

« Asser ne déposséda point les habitants d'Akko, ni ceux de Sidon, ni Ahlab, ni Akzib, ni Helba, ni Afiq, ni Rehob. L'Assérite résida au milieu des Cananéens, habitants du pays, car il ne les chassa point. » (Juges, I, 31-32.)

Quatrième texte :

« 4. Ad meridiem verò sunt Hevœi, omnis terra Chanaan, et Maara Sidoniorum usque Apheca et terminos Amorrhæi, 5, ejusque confinia. Libani quoque regio contra orientem, a Baalgad sub monte Hermon, donec ingrediaris Emath. 6. Omnium qui habitant in monte, a Libano usque ad aquas Maserephot, universique Sidonii. » (Josué, XIII, trad. de la Vulgate).

Cette ville de Maara a été retrouvée par Robinson à Merhar (Meâ'rah, en hébreu, et Merhar, en arabe, correspondent au mot français *caverne*).

Cinquième texte. — Dans son récit de l'exode de la tribu de Dan, l'historien Josèphe écrit :

« Après qu'ils eurent marché tout un jour et passé la grande campagne de Sidon, ils trouvèrent près du mont Liban et des sources du petit Jourdain une terre fort fertile;... ils y bâtirent une ville qu'ils appelèrent Dan [1]. »

Les Danites s'étaient d'abord rendus dans les montagnes d'Ephraïm [2]. Le plus court chemin de ces montagnes à la source du Jourdain traverse la région à l'ouest du lac de Tibériade. C'est donc de ce côté, et non sur le littoral de la Méditerranée, que se trouvait la plaine de Sidon.

Sixième texte :

« Josué et tous les siens étant venus à l'improviste vers les ennemis aux bords du Merom, tombèrent sur eux. Jahvé les livra aux mains d'Israël, qui les poursuivit jusqu'à Sidon la grande, jusqu'à Misrephoth-Maïm et jusqu'à la plaine de Miçpè, à l'orient; les ennemis furent écrasés sans qu'il en restât personne » (Josué, XI, 7-8).

Josué n'avait pas de cavalerie ; s'il en avait possédé une, « la cavalerie et les nombreux chars [3] » de l'ennemi n'auraient pas été pour ses soldats un motif d'épouvante, et l'on ne comprendrait pas la nécessité qu'a éprouvée l'auteur du livre de Josué de faire rassurer par Jahvé le généralissime hébreu :

« N'aie point peur en face d'eux, dit Jahvé à Josué, car demain, vers la même heure, je les jetterai là tout percés devant Israël. Tu couperas les jarrets à leurs chevaux, et tu mettras l'incendie à leurs chars [4]. »

Du moment que Josué n'avait pas de cavalerie, il n'a pu songer à poursuivre l'ennemi dans différentes directions, et encore moins à exterminer tous les fuyards. La position de Miçpé au pied du mont Hermon ne pouvant être mise en conteste [5], l'on ne saurait aller chercher Sidon la grande sur le littoral de la Méditerranée, sans admettre par là même que Josué éparpilla ses soldats dans un pays mal connu, pour atteindre les ennemis en fuite. Est-il besoin d'ajouter que ceux qui veulent donner à Sidon la grande l'emplacement de la Sidon phénicienne [6], proposent d'identifier Misrephot avec Musheirefeh, situé sur la côte, au sud du Ras en Nakoura, et qu'ils ne respectent pas l'ordre d'énumération des

[1] *Antiq. Jud.*, l. V, cap. III.
[2] Juges, XVIII.
[3] Josué, XI, 4.
[4] *Ibid.*, 6.
[5] « Le Hivvite qui est sous le Hermon dans la contrée de Miçpa » (Josué, XI, 3).
[6] Renan, *Mission de Phénicie*, p. 694; Guérin, *Galilée*, II, p. 167.

objectifs de la poursuite, les fuyards n'ayant pu atteindre Sidon qu'après avoir franchi le Musheirefeh.

En se plaçant à un point de vue exclusivement militaire, on doit supposer que les vaincus se sont enfuis dans une seule direction, par le chemin qu'ils avaient suivi à l'aller. Sidon la grande, Misrephot-Maïm et la plaine de Miçpé doivent marquer les trois étapes de la poursuite commencée à Merom. Ces trois endroits doivent se trouver échelonnés du sud au nord. La contrée de Miçpé étant au pied de l'Hermon, les eaux de Misrephot doivent correspondre à l'Oued Mûsheirefeh, qui aboutit au lac Houleh, près de la sortie du Jourdain. S'il en est ainsi, les fuyards eurent à traverser la plaine de Gennesar, et, comme il n'existe dans cette direction d'autre plaine que celle d'Esdrelon, et que toute confusion entre les deux localités semble impossible, il faut placer à la lisière de la plaine de Gennesar le site de Sidon la grande. Le nom de Sidon signifiant en phénicien *poisson* [1], c'est sur les bords du lac de Tibériade que Sidon la grande devrait, ce semble, être cherchée.

L'habitat des anciens Sidoniens est donc bien fixé par la Bible. Il avait pour borne, au nord, le mont Hermon, appelé par les Sidoniens, Sirion [2] ; de ce côté, se trouvait Laïs, ou Lesem, qui fut prise par les Danites [3] ; à l'ouest du lac de Tibériade était Meara, et sur la rive occidentale de ce même lac, Sidon la grande. Cette conclusion, au surplus, est absolument conforme à la tradition recueillie par Justin [4] : « Tyriorum gens condita a Phœnicibus fuit : qui terræ motu vexati, relicto patriæ solo, Assyrium stagnum primo, mox mari proximum litus incoluerunt, condita ibi urbe quam a piscium ubertate Sidona appellaverunt : nam piscem Phœnices *Sidon* vocant. »

Ainsi, les anciens Sidoniens, lorsqu'ils abandonnèrent leur patrie, vinrent d'abord se fixer sur les bords d'un lac, appelé lac d'Aschour, lequel, d'après les explications précédentes, ne saurait être autre que le lac de Tibériade.

Bien que les Hébreux ne réussirent pas, tout d'abord, à s'emparer de Sidon la grande, les Sidoniens furent refoulés vers le littoral de la Méditerranée, et, à l'époque de l'exode des Danites, Sidon la grande avait perdu son ancienne importance, à supposer qu'elle n'eût pas été déjà abandonnée. C'est de la Sidon phénicienne qu'il s'agit dans le passage de Josué relatif à la prise de

[1] Justin, l. XVIII, c. III.
[2] Deutér., III, 9.
[3] Juges, XVIII, 27 et 29.
[4] Justin, l. XVIII, c. III.

Laïs : « La ville, ils la consumèrent dans les flammes; rien ne la put sauver, car elle était éloignée de Sidon, sans relation avec personne [1]. »

Si les Sidoniens avaient à cette époque occupé Sidon la grande, ils auraient vu arriver les Danites, et auraient pu s'opposer à l'exécution de leur projet.

La dualité de Sidon la grande et de Sidon, entrevue par S. Jérôme dans le passage suivant de son *Onomasticon* : « Cana usque ad Sidonem majorem (est quippe et altera minor, ad cujus distinctionem major hæc dicitur) » [2], est donc bien démontrée. Sidon la grande pourrait, en réalité, s'appeler Sidon la vieille; la Sidon phénicienne est simplement désignée dans la Bible sous le nom de Sidon, sans épithète.

Distinction à établir entre Qédesch de Nephtali et une ville du même nom, sise hors du territoire d'Israël.

Le prolongement du Djebel el Mushakkah laisse également, fort au nord, et en dehors du territoire d'Israël, un village du nom de Kadès, qui a passé à tort jusqu'ici pour la Qédésch de Nephtali [3]. Il semble que l'erreur, ainsi commise, ait été pressentie par les écrivains bibliques, à voir le soin qu'ils apportent à préciser la situation de la cité de Nephtali.

« On consacra comme bourgs de refuge : Qédésch en Galil, dans la montagne de Nephtali [4]. »

« Dans la tribu de Nephtali, ils (les Benê-Guérschon, appartenant aux familles de Lévi) obtinrent un bourg de refuge, Qédesch en Galil et ses dépendances [5]. »

« De la tribu de Nephtali, Qédésch en Galil et sa bande de terre [6]. »

La Qédésch de Nephtali pouvait sans doute être facilement confondue avec une localité homonyme, puisqu'on jugeait nécessaire de la caractériser par l'adjonction des mots « en Galil ».

Et, effectivement, il existait dans la même région, mais en dehors du territoire d'Israël, une ville de Kadès; l'historien Josèphe nous apprend que les lieutenants de Démétrius occupèrent une

[1] Juges, XVIII, 27 et 28.
[2] *Onomastica sacra*, éd. de Lagarde, p. 110.
[3] Carmoly, *Itinéraires de la Terre-Sainte* : Les chemins de Jérusalem, p. 264 ; les Sépulcres des Juifs, p. 378 et 393 ; les Sépulcres des Patriarches, p. 450.
[4] Josué, XX, 7.
[5] *Ibid.*, XXI, 32.
[6] I Chroniques, VI, 76.

localité de ce nom, voisine du pays de Tyr et de la Galilée : « εἰς κέδασαν πόλιν..... μεταξὺ δ'ἔστιν αὕτη τῆς τε τυρίων γῆς καὶ τῆς Γαλιλαίας [1]. »

Cette localité se retrouve au village actuel de Kadès. Quant à la Qédésch de Nephtali, elle était placée plus au sud. Le livre de Tobie permet d'en fixer le site.

Emplacement de Qédésch de Nephtali.

L'entête de ce document porte que Tobie était originaire de Thisbé, localité située à droite de Qédésch de Nephtali en Galilée, au-dessus d'Asser. Voici, d'ailleurs, les trois versions données par les manuscrits :

Codex Vaticanus : « ἐκ Θίσβης, ἥ ἐστιν ἐκ δεξιῶν κυδίως τῆς νεφθαλειμ ἐν τῇ γαλιλαίᾳ ὑπεράνω ἀσήρ. »

Codex sinaiticus : « ἐκ Θίσβης, ἥ ἐστιν ἐκ δεξιῶν κυδίως τῆς νεφθαλειμ ἐν τῇ ἄνω γαλιλαίᾳ ὑπεράνω ἀσσήρ ὀπίσω δυσμῶν ἡλίου ἐξ ἀριστερῶν φωγορ. »

Vulgate : « ex tribu et civitate Nephtali, quæ est in superioribus Galileæ supra Naasson post viam quæ ducit ad occidentem in sinistro habens civitatem Sephet. »

Les deux premières versions établissent bien que la localité voisine de la patrie de Tobie était Qédesch en Galil, ville de Nephtali. Le *Codex sinaiticus* nous apprend même qu'elle se trouvait dans la Galilée supérieure [2]. La *Vulgate*, malgré la corruption du texte, nous fournit un renseignement concordant en plaçant la patrie de Tobie dans les environs de Sephet, aujourd'hui Safed. Or, à 4 kilomètres environ au nord-ouest de Safed, on trouve une localité du nom de Kaddita, dont l'antiquité est attestée par des citernes creusées dans le roc [3]. Au nord-est de Kaddita, et à une faible distance, on aperçoit le village du Taitaba, ou Taithaba, dont M. Guérin nous a laissé la description suivante : « Les maisons sont bâties avec des matériaux basaltiques. Quelques plantations de figuiers les avoisinent, une source, dont l'eau est légèrement saumâtre, coule auprès; non loin de là, sur un monticule bordé de gros blocs basaltiques, qui paraissent taillés par la main de l'homme, s'élève un oualy musulman. Taithaba a évidemment succédé à une localité antique, dont il subsiste encore de nombreuses pierres, toutes basaltiques, les unes

[1] *Antiq. Jud.*, XIII, 5, 6.

[2] Voir, sur les divisions de la Galilée, Neubauer, *La Géographie du Talmud*, p. 178 et suiv.

[3] Guérin, *Galilée*, II, p. 428.

dispersées ou employées dans des masures modernes, les autres délimitant de petits enclos[1]. »

De prime abord, on pourrait être tenté d'établir un rapprochement entre Teitaba et Thisbé, et croire à une erreur d'un scribe hébreu écrivant ש au lieu de ת. Mais la situation de Teitaba au nord-est de Kaddita fait écarter cette pensée. Selon la remarque faite par M. Scholz, dans son savant commentaire du livre de Tobie[2], l'expression « à droite » doit se traduire par *au sud*. Le site de Thisbé doit donc être cherché au sud de Kaddita. Or, dans cette direction, et à 1,200 mètres de distance, se trouve le village de Kaïoumeh, l'Alkiumia du Yihous ha-abot[3], Al-Kadumia du Yihous ha-Çadikim[4], qu'une tradition désigne comme la patrie de Tobie[5].

Ces diverses considérations conduisent à accepter l'identification de Kaddita avec Qédésch de Nephtali.

Fixation de diverses localités jalonnant le tracé de la frontière.

Les deux objections capitales que l'on pouvait faire à une délimitation partant de l'échelle des Tyriens étant écartées, il est permis de chercher à jalonner le tracé.

L'un des points les plus importants est, sans contredit, Zifron (Σεφρωνα des Septante, Sabarim d'Ezéchiel, Zafirin du Targoum) ; ce nom semble avoir été conservé, sous la forme *aïn sufra*, par une source voisine de Kefr Birim.

Èn Hazor de Nephtali, du livre de Josué, que le Livre des Nombres appelle Haçar-Enan[6], pourrait être cherché à Dhahr el Hazarim, que la carte du *Palestine Fund* place immédiatement au nord de Ras-el-Ahmar, ou encore à A'lma ; on trouve là deux piscines, dont une, profondément creusée dans le roc, est entourée d'énormes blocs basaltiques, et une source renfermée dans une construction voûtée soutenue par des arcades[7].

Tracé de la frontière septentrionale.

Circonstance digne de remarque : la frontière suivrait exacte-

[1] Guérin, *Galilée*, II, p. 443.
[2] Scholz, *Commentar zum Buche Tobias*, p. 19 et suiv.
[3] Carmoly, *Itinéraires de la Terre-Sainte*, p. 448.
[4] *Ibid.*, p. 381.
[5] Guérin, *Galilée*, II, p. 435.
[6] Les Septante estropient le nom et écrivent Ἀρσεναίν.
[7] Guérin, *Galilée*, II, p. 445.

ment la ligne de démarcation qui sépare la région des temples de celle des synagogues, ligne qui a été très rigoureusement déterminée par M. Renan, de Kasioun à Kefr Birim[1].

La topographie justifie également ce tracé, qui prolonge la ligne de faîte du Djebel el Mushakkah par un ravin aux bords escarpés, l'Oued Aouba[2], lequel marquait, au moyen âge, la limite septentrionale de la Princée de Galilée[3].

Utilisant ces diverses données, on propose de fixer, comme il suit, la frontière septentrionale d'Israël : du Ras en Nakoura, elle devait gagner le Kh. Dânian, suivre la crête du Djebel el Mushakkah, laisser au nord Alma ech Cha'ab, Kh. Kafkafa et Kh. Nâsr, passer par le Kh. Djardeth (Sedada, Σαραδαχ des Septante ?), atteindre Kh. el Adjliyat, et, par une crête que couronnent les villages de Kulât er Rahib et Tell er Rahib, aboutir au Kh. Suouait, puis se diriger sur Rumeisch et Kefr Birim, pour descendre la gorge de l'Oued Aouba.

Une telle frontière laisse au nord deux localités dont le nom trahit une origine étrangère, Alma ech Cha'ab, Aitha ech Cha'ab, c'est-à-dire *Alma des nations*, *Aitha des nations*, ou, mieux, Alma, Aitha de Goïm, en considérant Goïm[4], qui a la même signification, comme un nom de pays[5]. Elle tient également compte d'un passage du livre des Nombres (XIII, 22) : « Montant, ils explorèrent le pays depuis le désert de Sin jusqu'à Rehob, à l'entrée de Hamath. »

Il est curieux, d'ailleurs, d'observer que la frontière actuelle du Liva d'Akka est sensiblement la même que celle qui vient d'être indiquée : elle englobe, en plus, le village de Farah situé au nord de l'Oued Aouba[6].

Tracé de la frontière du nord-est.

Au delà de Haçar-Enan, la frontière s'infléchissait pour courir vers le sud :

« Puis vous marquerez pour votre frontière orientale une ligne allant de Haçar-Enan à Schefam[7]; cette limite descendra de Sche-

[1] Renan, *Mission de Phénicie*, p. 673 et 761.
[2] Le pays d'Aup du *Mohar*.
[3] Rey, *Colonies françaises en Syrie*, p. 433.
[4] Genèse, XIV, 1 ; Juges, IV, 13.
[5] F. Lenormant, *Les Origines de l'histoire*, II, 2e partie, p. 77.
[6] Voir l'énumération des villages appartenant au Livà d'Akka, *Palestine Exploration Fund*, *Quarterly Statement*, année 1887.
[7] Les Septante écrivent Σεφαμάρ.

fam à Ribla[1], à l'orient de Aïn, puis, continuant, elle frappera le rivage oriental de la mer de Kinéret, descendra au Jourdain pour se terminer au Yam-Hammélah (mer de sel)[2]. »

Cette traduction fait de Aïn une localité : la *Vulgate* porte : *contra fontem Daphnim*, la version des *Septante :* ἐπὶ πηγάς ; il paraît, donc, plus correct de prendre ces leçons en considération et de traduire « à Ribla, à l'orient des sources ou de la source. » D'autre part, la *Vulgate* rend le texte hébreu par les mots : contra orientem ad mare Cenereth. On est donc en droit d'adopter la version : « la ligne gagnera vers l'Orient la mer de Kinéret ».

Si l'on cherche à appliquer ce tracé sur le terrain, on fait suivre à la frontière l'arc elliptique dessiné autour d'Alma comme foyer par l'Oued Aouba avant son débouché dans la plaine. On attribue, donc, au territoire d'Israël le Kh. Kasioun, qui, d'après l'inscription découverte par M. Renan[3], en faisait partie intégrante au IIe siècle de l'ère chrétienne. On y voyait, au moyen âge, d'anciens tombeaux juifs[4]. De semblables sépultures se retrouvent au village de Fera'm[5], situé au sud de Kasioun.

De Fera'm part la chaîne du Djebel Kenaan, qui court vers le sud gagner les bords du lac de Tibériade. Cette chaîne devait, d'après son nom, appartenir au pays de Canaan ; peut-être même en formait-elle la bordure.

La région des sources.

On doit se demander quelles étaient ces sources remarquables situées à la limite du pays : il ne faut pas songer aux trois belles fontaines qui ont été signalées sur la rive occidentale du lac de Tibériade par tous les voyageurs, puisque, d'après le texte donné plus haut, Ribla ne pouvait se trouver sur le bord du lac. En examinant attentivement la carte du *Palestine Fund*, on découvre entre Kh. Kasioun et Fera'm, ou plutôt entre le village de Marous, situé au sud de Kasioun, et Fera'm, un chapelet de dix sources, qui semblent bien être les sources cherchées. Cinq d'entre elles sont à faible distance de Fera'm.

Si Fera'm n'est pas la Ribla du Livre des Nombres, il devait en être peu éloigné. « Au-dessous de ce village, nous dit M. de

[1] Leçon des Septante : Βηλά.
[2] Nombres, XXXIV, 10-12.
[3] Renan, *Mission de Phénicie*, p. 774-776.
[4] Carmoly, *Itinéraires de la Terre-Sainte*, p. 415 ; Guérin, *Galilée*, II, p. 447-449.
[5] Carmoly, *ibid.*, p. 378 ; Guérin, *ibid.*, II, p. 453.

Saulcy[1], qui l'appelle Ferâ'eum, et à gauche du chemin que nous suivons en nous dirigeant au nord-est, aussitôt que nous avons débouché de l'Ouad, sont des ruines considérables consistant, comme toujours, en blocs de lave qui jonchent le sol, mais personne ne peut me donner le nom de ces ruines. »

Le savant voyageur ajoute :

« Du même point voisin du village de Ferâ'eum, où l'on entre en plaine, on aperçoit, à droite (dans la direction du sud-sud-est), une colline assez longue et étroite, dont l'axe est directement du nord au sud, et qui porte, à sa pointe nord, deux forts mamelons successifs, placés dans l'axe, et couverts de ruines très considérables en blocs de lave, autant que j'en ai pu juger, à la distance de deux kilomètres environ, qui me séparait de l'extrémité de la colline. Celle-ci semble dominer toute la plaine, que devait nécessairement commander la ville placée sur ce point. Elle a dû être très considérable, car ses ruines s'étendent jusqu'aux coteaux qui dominent l'Ard-el-Kheyth. Sans doute la partie la plus ancienne de cette ville fut une forteresse qui occupa la colline allongée que j'ai décrite, et ce n'est que postérieurement que la ville établie, sous la protection de la forteresse, se sera étendue à l'ouest dans la plaine et jusqu'aux coteaux opposés. »

Ces ruines portent sur la carte du *Palestine Fund* le nom de Tell el Kusak ; M. Guérin, qui les a visitées, les appelle Tell el Kassab (Tell des roseaux) et leur consacre la notice suivante :

« Au bas de la colline ou du Tell, une enceinte en blocs volcaniques, la plupart bruts, d'autres grossièrement taillés, environnait jadis un village aujourd'hui complètement renversé. Quant au Tell lui-même, il avait été entouré également d'une enceinte. Son plateau supérieur et ses pentes sont parsemés de blocs basaltiques, provenant de murs et de constructions démolies[2]. »

Ribla[3] était en dehors du territoire d'Israël ; d'après le second livre des Rois[4], comme d'après Jérémie, il appartenait au pays de Hamath. Aussi serait-il mieux placé à Tell el Kassab, dans la plaine, qu'à Fera'm sur la crête du plateau.

Cette position se trouve, d'ailleurs, à cheval sur le chemin menant des bords du lac de Tibériade au fameux passage du haut

[1] De Saulcy, *Voyage en Syrie et autour de la mer Morte*, II, p. 522.

[2] Guérin, *Galilée*, I, 345.

[3] On trouve, pour ce nom, les formes Rebla, Reblatha, en grec Ῥαβλαὰμ, Ῥεβλαθά et, par suite d'une erreur évidente de lecture des traducteurs des écrits de Jérémie (XXXIX, 7 ; LII, 9, 10, 26, 27) et d'Ezéchiel (VI, 4), Δεβλαθὰ.

[4] II Rois, XXIII, 33 ; XXV, 21.

Jourdain, le Djisr Benât Yà'kub ; ce qui s'accorde parfaitement avec les détails fournis par le second livre des Rois, qui nous montre le roi de Babel établi à Ribla, où le roi Sédécias et les principaux chefs du palais faits prisonniers à Jérusalem lui sont successivement amenés.

Avant de porter un jugement définitif sur la délimitation qui vient d'être esquissée, il paraît indispensable d'essayer de reconstituer la géographie des tribus d'Asser, de Zabulon et de Nephtali qui occupaient la majeure partie de la Galilée, et de voir comment leurs territoires se trouvaient encadrés.

II

GÉOGRAPHIE DE LA GALILÉE D'APRÈS LE LIVRE DE JOSUÉ.

Le relief du Thabor le désignait comme borne à des territoires de tribus. Aussi ce mont fut-il choisi pour point commun aux trois frontières de Zabulon, d'Issachar et de Nephtali.

Frontière d'Issachar avec Nephtali.

Le livre de Josué décrit comme il suit la frontière d'Issachar et de Nephtali [1] :

Leur frontière (des Benè-Nephtali) allait de Héleph, du Chêne de Çaânannim, d'Adami-Hannéqéb, et d'Iabneel jusqu'à Laqqoum et se terminait au Jourdain. »

« Et cœpit terminus de Heleph et Elon in Saananim, et Adami quæ est Neceb, et Iebnael usque Lecum : et egressus eorum usque ad Jordanem. » (Vulgate.)

« Καὶ ἐγενήθη τὰ ὅρια αὐτῶν Μοολὰμ, καὶ Μῶλὰ, καὶ Βεσεμὶν, καὶ Ἀρμὲ, καὶ Ναβὸκ, καὶ Ἰεφθαμαὶ ἕως Δωδάμ· καὶ ἐγενήθησαν αἱ διέξοδοι αὐτοῦ Ἰορδάνης. » (Septante.)

La fixation sur le terrain du tracé ainsi défini est singulièrement facilitée par l'indication fournie par le Talmud [2] des noms portés à l'époque du second Temple par les différentes localités qui s'y trouvent désignés : Méhélef [3] aurait pris le nom de Hélef ; Mea-

[1] Josué, XIX, 33.

[2] Neubauer, *La Géographie du Talmud*, p. 224 et 225.

[3] Μεθλέμ ὄριον Νεφθαλείμ, d'Eusèbe ; Meeleb, terminus Nepthalim, de S. Jérôme, *Onomastica sacra*, éd. de Lagarde, p. 280 et 139.

lon, Elon, « chêne », serait devenu Ayalon ; Beçaananim est rendu par Agnia de Kedesch, le « bassin de Kédesch » ; Adami, que, par suite d'une erreur de lecture du mot hébreu, les Septante ont appelé Ἀρμέ, au lieu de Ἀδμέ, aurait porté le nom de Damin ; Hannéqéb (Ναέδκ des Septante), localité distincte d'Adami, aurait fait place à Çaidatha ; Yabneel (Ἰεφθαμαὴ) se traduirait pas Kefar-Yamah ; et Lakoum (Δωδάμ) par Loukim ou Loukis.

Le voyageur qui suit le chemin allant de S.-Jean-d'Acre à la sortie du Jourdain du lac de Tibériade, après avoir franchi le plateau au nord du Thabor, descend l'Oued el Mu'allakah, et passe au-dessous du village de Kefr Sabt, bâti sur les ruines d'une bourgade antique[1]. Il gagne le village de Damieh, identifié par M. Guérin avec l'ancien Adami[2]. Poursuivant sa route le long des pentes qui bordent à l'ouest le Sahel el Ahma, il parvient au Kh. Bessum, dont le rapprochement avec Βεσεμὴν s'impose ; il laisse à gauche dans la plaine Kh. Seiyâdeh (Ciadatha ?), et se dirige sur le Tell en Nâ'am, proche de Beit-Jenn ; gagnant, enfin, les bords d'un ruisseau, il passe au pied de la hauteur que couronne le village de Yamma, dans lequel M. Guérin a reconnu Kefar Yamah[3], et atteint le Jourdain à El Abeidiyeh. Sur les hauteurs qui bordent à l'est le Sahel el Ahma et séparent cette plaine du lac de Tibériade, se trouvent des ruines appelées Kédés.

Ainsi la plupart des noms portés par les localités échelonnées sur la route parcourue rappellent des localités antiques situées sur la frontière des deux tribus ; de là, un ensemble d'identifications qui s'impose.

On peut donc affirmer que Nephtali englobait tout le bassin de l'Oued Fejjas. La frontière suivait la ligne de faîte qui limite ce bassin au sud, attribuant à Nephtali les terres de Kefr Sabt (Umm el Alak, jadis Mealon), Damieh (l'ancienne Adami), Kh. Bessum (autrefois Βεσεμὴν, ou Agnia de Kédesch), Kh. Seiyâdeh (Çaidatha, Hanekeb), Yemma (jadis Kefar Yama, Yabnéel), et elle aboutissait au Jourdain, vis-à-vis les ruines de Delhemiyeh (l'ancien Lachoum).

Seul l'emplacement de Méhélef reste indécis. Peut-être faut-il le chercher à Esh-Sheyerah, localité élevée sur les ruines de Deir Hânin, où se tenait jadis le marché hebdomadaire de bestiaux, depuis transféré à Khan el Toudjar « khan des marchands[4] ».

[1] Guérin, *Galilée*, I, p. 266.
[2] *Ibid.*, I, p. 266.
[3] *Ibid.*, p. 268.
[4] *Palestine Exploration Fund*, *Quarterly Statement*, année 1889, p. 78, article de M. Schumacher.

Frontière commune aux tribus de Zabulon et d'Issachar.

La frontière de Zabulon et d'Issachar est décrite comme il suit[1] :

« Le troisième sort qui monta fut pour les Benè-Zebouloun, divisés par familles, et dont la frontière allait jusqu'à Sarid. Elle montait vers l'ouest à Mareäla, touchait Dabbéscheth et le torrent qui est devant Ioqneäm. De l'autre côté de Sarid, à l'orient, là où le soleil se lève, la limite gagnait Kisloth-Thabor, atteignait Daberath et montait à Iaphia. »

« 10. Ceciditque sors tertia filiorum Zabulon per cognationes suas : et factus est terminus possessionis usque Sarid.

» 11. Ascenditque de mari et Merala, et pervenit in Debbaseth, usque ad torrentem qui est contra Ieconam.

» 12. Et revertitur de Sared contra orientem in fines Ceseleth-thabor : et egreditur ad Dabereth ascenditque contra Iaphie. » (Vulgate.)

« 10. Καὶ ἐξῆλθεν ὁ κλῆρος ὁ τρίτος τῷ Ζαβουλὼν κατὰ δήμους αὐτῶν· ἔσται τὰ ὅρια τῆς κληρονομίας αὐτῶν, Ἐσεδεκγωλὰ ὅρια αὐτῶν,

11. ἡ θάλασσα καὶ Μαγελδὰ καὶ συνάψει ἐπὶ Βαιθάραβα εἰς τὴν φάραγγα ἡ ἐστι κατὰ πρόσωπον Ἰεκμάν.

12. Καὶ ἀνέστρεψεν ἀπὸ Σεδδουὶ ἐξ ἐναντίας ἀπὸ ἀνατολῶν Βαιθσαμὺς ἐπὶ τὰ ὅρια Χασελωθαίθ, καὶ διελεύσεται ἐπὶ Δαβιρὼθ, καὶ προσαναβήσεται ἐπὶ Φαγγαί. » (Septante.)

Cette description présente cette particularité qu'elle n'a pas pour point de départ l'une des extrémités de la frontière méridionale de Zabulon, le mont Thabor, mais un point médian caractéristique de cette frontière, Sarid, et qu'elle est scindée en deux tronçons, partie occidentale, partie orientale. Aucun texte ne révèle la position de Sarid; ce qui ne laisse pas que d'être fort embarrassant.

Heureusement que l'on possède des renseignements qui permettent de préciser les sites respectifs de Kislot-Tabor et de Daberet.

S. Jérôme[2] traduit comme il suit un passage de l'*Onomasticon* d'Eusèbe[3], relatif à Ἀχεσελὼθ : « Achaseluth, civitas tribus Issachar[4], appellatur autem et quidam vicus Chasalus, juxta montem Thabor, in campestribus, in octavo milliario Diocæsareæ ad orientem respiciens ». Ce village porte aujourd'hui le nom d'Iksal[5].

[1] Josué, XIX, 10-12.
[2] *Onomastica sacra*, éd. de Lagarde, p. 94.
[3] *Ibid.*, p. 223.
[4] Josué, XIX, 18.
[5] Guérin, *Galilée*, I, p. 108 et 109.

Dabéreth[1], que S. Jérôme désigne par le nom de Dabira, et Eusèbe par celui de Δαβειρα, était un petit village de la montagne du Thabor, dépendant de Diocæsarea. Il s'appelle maintenant Dabourieh[2].

L'on voit, donc, que la frontière, avant de s'élever dans la montagne, à Iaphia (Kh. Kibsany ou Kh. Umm Jebel?), suivait la lisière septentrionale de la plaine d'Esdrélon. Le sentiment de la continuité conduit à placer Sarid à l'extrémité du massif montagneux de Nazareth qui s'avance en saillant dans la plaine d'Esdrelon. Or, précisément en ce point, sur la carte du *Palestine Fund*, se trouve une localité du nom de Tell Shadud. Or, « rien de plus facile, paléographiquement parlant, que la confusion de *d* et de *r* dans tous les types de l'écriture hébraïque[3] ». Tell Shadud est donc bien certainement la localité cherchée.

Le point terminus de la frontière est, à l'occident, le torrent en face de Ieconam (*Ioqneäm*, Ἰεκμάν). Cette localité était voisine du Carmel : dans l'énumération des rois vaincus par Josué[4] figure le roi d'Ioqneäm au Carmel (Jachanan Carmeli, Ἰεκὸμ τοῦ Χερμὲλ, Ἰεκονὰμ τοῦ Γερμὲλ). Robinson a proposé de placer Ieconam au Tell Kaimoun qui s'élève au pied du Carmel, à une faible distance au sud du Nahr el Mekhatta[5]. Les raisons qu'il donne en faveur de son opinion n'ont pas paru décisives à M. Guérin, et l'on est d'autant plus fondé à rejeter avec lui l'identification mise en avant, que la carte du *Palestine Fund* attribue à l'une des deux grandes cavernes voisines de Scheikh Abreik le nom de Mghr[6] el Ieheunam, dans lequel il est impossible de ne pas reconnaître le nom de la ville de Josué.

Entre Tell Shadud et Scheikh Abreik, la frontière passait : 1° par Merala (Medala, Μαγελδὰ) ; 2° par Debbaset (βαιθάραβα), localité bâtie sur une hauteur isolée dans la plaine, à en juger par la signification de son double nom (Debbaset, bosse semblable à celle du chameau[7] ; Betaraba, maison de la plaine).

On peut considérer que la limite avait été tracée presqu'en ligne droite du saillant de la chaîne des collines de Nazareth à l'extrémité des hauteurs qui fermaient, vers l'occident, la grande plaine d'Esdrelon, et on peut placer Magelda au Tell Ghalta, et Debbaseth au Tell Mûwâjeh.

[1] *Onomastica sacra*, p. 115 et 250.
[2] Guérin, *Galilée*, I, p. 140-142 ; De Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre-Sainte*, p. 109.
[3] F. Lenormant, *Les Origines de l'histoire*, t. II, 2e part., p. 143.
[4] Josué, XII, 22.
[5] *Biblical Researches*, t. III, p. 115.
[6] Guérin, *Samarie*, t. II, p. 244.
[7] De Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre-Sainte*, p. 114.

Frontière méridionale de la tribu d'Asser.

On a été conduit à tracer une grande ligne de démarcation du Jourdain au Carmel. Il est curieux de voir comment cette ligne se poursuivait jusqu'à la mer. Contrairement à ce que l'on pourrait, de prime abord, supposer, elle n'avait pas pour prolongement le faîte du Carmel.

Un district d'Asser s'étendait, en effet, au sud de cette chaîne. La preuve en est que la ville de Dor (aujourd'hui Tantourah) formait une enclave de Manassé dans Asser[1].

Ce district correspond au territoire visé par le passage suivant du livre de Josué[2] :

« Leur possession (des Benè-Ascher) comprit Helqat, Hali, Bétèn, Akschaph, Allammélek, Ameäd, Mischeäl ; la ligne de frontière touchait le Carmel, à l'ouest et le Schihor-Libnath ; elle tournait, au levant, vers Beth-Dagon, etc. »

« 25. Fuitque terminus eorum Halcath, et Chali, et Beten, et Axaph.

« 26. Et Elmelech, et Amaad, et Messal : et pervenit usque ad Carmelum maris et Sihor et Labanath.

» 27. Ac revertitur contra orientem Bethdagon. » (Vulgate.)

« 25. Καὶ ἐγενήθη τὰ ὅρια αὐτῶν Ἐξελεκεθ. καὶ Ἅλεφ, καὶ Βαιθὸκ, καὶ Κεὰρ,

» 26. Καὶ Ἐλιμελὲχ, καὶ Ἀμιηλ, καὶ Μασσὰ· καὶ συνάψει τῷ Καρμήλῳ, κατὰ θάλασσαν, καὶ τῷ Σιὼν, καὶ Λαβανάθ.

» 27. Καὶ ἐπιστρέψει ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ Βαιθεγενὲθ. » (Septante.)

Sur les sept villes énumérées tout d'abord, trois peuvent être immédiatement retrouvées :

Hali — Scheikh Helou, sur la rive gauche du Nahr el Akhdar;

Beten, Βαιθὸκ, — non pas le village de Beten indiqué par S. Jérôme, au huitième mille à l'est de Ptolémaïs, mais plutôt une localité voisine du Birket el Batîkh, lequel se trouve au nord-est et à faible distance de Scheikh Helou ;

Mischeal, Μασσὰλ[3], ville lévitique, placée, d'après Eusèbe, au bord de la mer et au pied du Carmel — aujourd'hui Misaleh ou Mithilia, à droite de la route d'Athlit au cap Carmel et à une heure au nord d'Athlit[4].

Les quatre autres villes appartenant évidemment au même dis-

[1] Josué, XVII, 11.
[2] Josué, XIX, 25-27.
[3] Josué, XXI, 30 ; I Chron., VI, 74.
[4] De Saulcy, *Dictionnaire topographique*, p. 228.

trict, l'identification quelquefois proposée[1] d'Akschaph avec le Kh. Iksaf, situé au nord de la Palestine, à quelques kilomètres au sud du Nahr el Kasimiyeh, doit être en tout cas écartée. Mieux vaut, sans nul doute, retenir la version des Septante Κεὰρ et songer au village d'Echfaïa, parfois dénommé Kefaïa[2].

On respecte ainsi l'ordre d'énumération des villes d'après leur situation géographique, en remontant du sud vers le nord.

Le livre de Josué[3] et le premier livre des Chroniques[4], dans l'énumération des villes lévitiques d'Asser, placent entre Helqat et Mischeäl, la ville d'Abdon, Ἀβδών, Ἀδδών. A cette localité correspond la ruine d'Abdoun, située au sud de Tantourah, sur le bord du Nahr ed Dufleh.

Au nord des sept villes, le Carmel s'avançait dans la mer; au pied des pentes du versant septentrional de cette montagne coulait le Schihor Libnath, dont l'identification avec le Nahr el Mukhatta paraît s'imposer. En remontant le cours de cette rivière, la frontière atteignait, vers l'orient, une localité d'Issachar[5], appelée Bet Dagon, dont on ne connaît pas l'emplacement (Tell Kaimoun ?).

On rejette donc, comme on le voit, les leçons de la Vulgate et des Septante, donnant, au lieu du nom composé Schihor-Libnath, les noms de deux localités distinctes : Sihor, Σιών, Sior de S. Jérôme, Σιώρ d'Eusèbe; Labanath (S. Jérome), Λαβανάθ (Eusèbe). La raison en est que le nom de Schihor est attribué par le livre de Josué (XIII, 3) au cours d'eau formant la limite de la Palestine et de l'Égypte, et aurait, d'après S. Jérome[6], la signification de petit ou impétueux : Sior parvulum sive turbulentum; il s'agirait donc, d'un torrent. Il est, dès lors, naturel que ce torrent se différencie par un nom particulier, Libnath, des cours d'eau semblables de la région.

Villes de la région méridionale de Nephtali.

La géographie talmudique[7] divise la Galilée inférieure en deux parties : le pays de la plaine et le pays de la vallée, lequel correspond au cercle de Tibériade, le Kada Tabariya actuel. C'est dans

[1] Guérin, *Galilée*, II, p. 269.
[2] Guérin, *Samarie*, II, p. 303.
[3] Josué, XXI, 30.
[4] I Chron., VI, 74.
[5] De Lagarde, *Onomastica sacra*, p. 236.
[6] *Ibid.*, p. 30.
[7] Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 178.

cette dernière région qu'il faut chercher les villes de Nephtali visées au vers. 35 du chapitre XIX de Josué :

« Il y avait dans le territoire comme places fortes : Çiddim, Çer, Hammat, Râqqat, Kinneret. »

« 35. Civitates munitissimæ, Assedim, Ser, Emath et Reccath et Cenereth. »

« 35. Καὶ αἱ πόλεις τειχήρεις τῶν τυρίων· Τύρος, καὶ Ωμαθαδακὲθ, καὶ Κενερὲθ. »

Le Talmud de Jérusalem [1] nous a conservé les appellations de ces cinq villes au temps du second Temple : Haçidim est devenu Kefar Hattya ou Hitya, Çer et Hamatha ont conservé leurs anciens noms, Tibériade a remplacé Raccath, et Guinosar Kinnéret.

Hacidim paraît devoir être cherché à l'extrémité méridionale du territoire, près du passage du Jourdain Jisr es Sidd. La force de l'assiette de El Kerak fait songer à placer en cet endroit la ville de Cer. Hammatha, dont le nom indique l'existence d'eaux thermales, a été retrouvé au Kh. el Hammam [2]. Tibériade a certainement succédé à Raqqat [3].

Ces quatre localités se trouvent énumérées dans l'ordre géographique en allant du sud au nord. C'est donc au nord de Tibériade qu'il faut chercher le site de Kinnéret.

La version araméenne du livre de Josué s'accorde avec le Talmud pour rendre Kinnéret par Guinosar ; l'existence d'une ville de Kinnéret, située sur les bords du lac auquel elle avait donné son nom, ne saurait être mise en doute ; mais on doit être moins affirmatif au sujet de l'existence d'une ville de Guinosar. L'historien Josèphe nous décrit bien la plaine de Gennesar, de 30 stades de long sur 20 de large, retrouvée par M. de Saulcy au nord d'El Mejdel, mais il a soin d'ajouter que cette plaine avait donné son nom au lac; par là même, il autorise à contester l'existence d'une ville de Guinosar, et, par suite, il permet de chercher l'emplacement de Kinnéret ailleurs que dans la plaine de Gennesar. Dans ces conditions, la position d'El Mejdel, au nord de Tibériade et sur les bords du lac, semble de tous points convenable.

Frontière commune à Nephtali et à Zabulon.

La région méridionale de Nephtali, à laquelle ces cinq villes ap-

[1] Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 207.
[2] Guérin, *Galilée*, I, p. 270.
[3] De Saulcy, *Géographie comparée*, dans le *Journal des Savants*, de sept. 1879, p. 542.

partenaient, confinait, à l'ouest, au territoire de Zabulon. Le livre de Josué nous a conservé deux descriptions de la frontière qui séparait les deux pays.

1re description [1] (frontière de Zabulon).

« De là (de Iaphia), elle (la limite) passait vers l'est, au levant, à Ghittha-Hefer, et à Ghitta-Qaçin, allait à Rimmon, suivait son tracé jusqu'à Nea, tournait au nord, vers Hannathon. »

« 13. Et inde pertransit usque ad orientalem plagam Gethefer et Thacasin : et egreditur in Remmon, Amthar, et Noa.

» 14. Et circuit ad aquilonem Hannathon. » (Vulgate.)

« 13. Καὶ ἐκεῖθεν περιελεύσεται ἐξ ἐναντίας ἀπὸ ἀνατολὰς ἐπι Γεθερὲ ἐπὶ πόλιν Κατασὲμ, καὶ διελεύσεται ἐπι Ῥεμμωναὰ Μαθαρακξά.

» 14. Καὶ περιελεύσεται ὅρια ἐπὶ βορρᾶν ἐπὶ Ἀμὼθ. » (Septante.)

2e description [2] (frontière de Nephtali, à partir du Thabor).

« Elle (la frontière) se dirigeait, à l'ouest, vers Aznoth-Thabor et gagnait de là Houqqoq. »

« 34. Revertiturque terminus contra occidentem in Azanotthabor atque inde egreditur in Hucuca. » (Vulgate.)

« 34. Καὶ ἐπιστρέψει τὰ ὅρια ἐπὶ θάλασσαν ἐν Ἀθθαβὼρ, καὶ διελεύσεται ἐκεῖθεν Ἰκανὰ. » (Septante.)

Cherchant à appliquer ces descriptions au terrain, on est tout d'abord conduit à identifier Aznoth-Thabor avec le village Loubieh bâti sur les ruines d'une bourgade antique, dont le nom nous est rappelé par le vocable du Oualy voisin, Neby Esnâd Ibn Amun [3].

La frontière devait suivre d'abord la ligne de faîte passant par ce point, au lieu de gagner par un crochet El Meched, localité éloignée du Thabor, dont on a fait la patrie du prophète Jonas [4], Gath en Hefer, Γεθχοφέρ. Il semble naturel d'attribuer à Zabulon tout le bassin de l'Oued el Jerâban (qui correspondrait au Γεθερὲ des Septante et auquel appartient El Mechhed) ; on engloberait pareillement dans le territoire de cette tribu le Sahel el Buttauf, la plaine d'Asochis [5] de Josèphe ; Κατασεμ ou Thacasin pourrait être placée à l'extrémité orientale de cette plaine au Kh. Umm el Amed [6].

[1] Josué, xix, 13 et 14.

[2] *Ibid.*, 34.

[3] A l'encontre de cette opinion, il faut citer le passage de S. Jérôme conforme à l'indication de l'*Onomasticon* d'Eusèbe : « Azanoth terminus Nephthali. Est autem et nunc vicus ad regionem Diocæsareæ pertinens in campestribus. »

[4] II Rois, xiv, 25.

[5] *Vie de Josèphe*, § 41 ; Guérin, *Galilée*, I, p. 494.

[6] Guérin, *Galilée*, I, p. 361.

La suite de l'analyse des traductions données plus haut ne laisse pas que d'être embarrassante. Le texte de la Vulgate parle de trois localités : « et egreditur in Remmon, Amthar et Noa. » M. Ledrain traduit : « allait à Rimmon, suivait son tracé jusqu'à Nea » ; il ne s'agit plus que de deux localités. Les Septante, enfin, écrivent : καὶ διελεύσεται ἐπὶ Ῥεμμωναὶ Μαθαραοζά ; ils n'indiquent donc qu'une localité.

M. de Saulcy, frappé de ces divergences, a cherché à trancher la difficulté. « Les deux mots Remmon et Amthar, dit-il, ne forment-ils qu'un seul nom de lieu ? Cela n'est pas démontré. La traduction du texte hébraïque en fait deux lieux distincts ; mais la présence de l'article *ha* avant le mot Amthar dans le texte hébreu, me paraît justifier l'adoption du nom complexe Remmon-Amthar [1]. »

Le nom de El Muntar, porté par la cime du massif montagneux compris entre l'Oued et Hamam el l'Oued er Rubudîyeh, tendrait à justifier cette opinion. Les ruines du Kh. Sebana, qui couronnent cette montagne, correspondraient donc à l'antique Remmon Amthar. Mais quelle est cette Noa dont l'emplacement reste encore indéterminé ? Continuant à se laisser guider par les formes du terrain, on est amené à en chercher le site à l'extrémité du massif montagneux, dont il vient d'être question, c'est-à-dire précisément à côté de la fontaine Aïn el Modouarah et conséquemment auprès du site de Capharnaüm. Or, peut-on, un seul instant admettre l'existence côte à côte de deux localités appelées l'une Noa, l'autre Naum ? On se trouve ainsi conduit, d'une façon bien inattendue, à identifier la Noa biblique avec le Capharnaüm du Nouveau-Testament.

Enfin, le site de Houqqoq est connu : la localité antique a fait place au village de Yakouk.

En résumé, le tracé de la frontière de Nephtali et de Zabulon, peut être défini, comme il suit : de Loubieh la limite se dirigeait sur Nimrin, descendait l'Oued el Hamam, contournait le pied des hauteurs bordant, à l'ouest, l'ancienne plaine de Génésar jusqu'à la rencontre de l'Oued el Rubudîyeh, qu'elle remontait, passant ainsi à faible distance de Yakouk.

Cette avancée du territoire de Zabulon jusqu'au bord du lac de Génézareth est, d'ailleurs, établie par un passage de Josèphe [2] : Ζαβουλωνῖται δὲ τὴν μέχρι Γεννησαρίτιδος καθήκουσαν ὃ περὶ Κάρμηλον καὶ θάλασσαν ἔλαχον.

[1] De Saulcy, *Dictionnaire topographique*, p. 258.
[2] *Ant.*, V, 1.

Il en résulte que le territoire de Nephtali était coupé en deux parties, reliées tout au plus par une étroite bande de terrain, une partie méridionale, qui vient d'être décrite, une partie septentrionale, qui sera, un peu plus loin, envisagée.

Emplacement de quelques-unes des localités de Zabulon.

Le livre de Josué achève, comme il suit, la description du tracé de la frontière de Zabulon :

« (La limite) tournait au nord vers Hannathon et aboutissait à la vallée d'Iphthah-El. De plus, il y avait Qattat, Nahalal, Schimron, Ideäla, Betléhem. »

« 14. Et circuit ad aquilonem Hanathon : suntque agressus ejus vallis Jephtahel,

» 15. Et Cateth, et Naalol, et Semeron et Jedala et Bethlehem. » (Vulgate.)

« 14. Καὶ περιελεύσεται ὅρια ἐπὶ βορρᾶν ἐπὶ Ἀμὼθ, καὶ ἔσται ἡ διέξοδος αὐτῶν ἐπ Γαιφαὴλ,

» 15. καὶ Κατανὰθ, καὶ Ναϐαὰλ, καὶ Συμοὼν, καὶ Ἱεριχὼ, καὶ Βαιθμάν. » (Septante.)

Voici, d'après le Talmud [1], les appellations, à l'époque du second Temple, des cinq villes dont les noms terminent cette description : Ketonith, Mahloul, Simonia, Hiriyeh, Beth-Lehem-Cerieh. Trois de ces localités s'identifient d'une façon certaine avec Malûl, Sémûnieh et Beth-Lahm.

La région où aboutit le tracé est par là même définie, et l'on reconnaît dans le Sahel el Buttauf la vallée d'Iphtah-El. A la tête de cette vallée se trouvent des ruines considérables appelées Kharbet Nathef, sur lesquelles doit se porter l'attention de celui qui recherche l'emplacement d'Hanathon.

D'après cela, la limite de Zabulon aurait remonté le cours de l'Oued er Rubudiyeh, serait passée entre Kh. Djemieh et à A'ilaboun, et, laissant au midi Kh. Nathef, aurait suivi la ligne de faîte du bassin du Sahel el Buttauf.

Frontière d'Asser et de Zabulon.

« Elle (la frontière) tournait, au levant, vers Beth-Dagon, longeait Zabulon, la vallée d'Iphthah-El, au nord de Beth-haémeq et Neïel; gagnait Kaboul à gauche, Ebron, Rehob, Hammon, Qana et allait jusqu'à Sidon la grande. Elle tournait vers Rama. »

[1] Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 189.

« 27. Ac revertitur contra orientem Bethdagon : et pertransit usque Zabulon et vallem Jephtahel contra aquilonem in Bethemec et Neïel. Egrediturque ad lævam Cabul,

» 28. et Abran, et Rohob et Hamon et Cana, usque ad Sidonem magnam,

» 29. Revertiturque in Horma. » (Vulgate.)

« 27. Καὶ ἐπιστρέψει ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ Βαιθεγενὲθ, καὶ συνάψει τῷ Ζαβουλὼν καὶ Ἐκγαΐ, καὶ Φθαιὴλ κατὰ βορρᾶν, καὶ εἰσελεύσεται ὅρια Σαφθαιβαιθμὲ, καὶ Ἰναὴλ, καὶ διελεύσεται εἰς Χωβαμασομέλ,

» 28. καὶ Ἐλβὼν, καὶ Ῥαὰβ, καὶ Ἐμεμαὼν, καὶ Κανθὰν ἕως Σιδῶνος τῆς μεγάλης.

» 29. Καὶ ἀναστρέψει τὰ ὅρια εἰς Ῥαμὰ. » (Septante.)

La plupart des localités énumérées dans cette description nous sont demeurées inconnues. Une seule a conservé son nom à travers les âges, Kaboul. Mais ce vestige permet presque de reconstituer le tracé de la frontière.

Elle suivait la chaîne des collines qui ferme, à l'ouest, la plaine d'Esdrelon. Après avoir franchi l'Oued el Melek, qui reçoit les eaux du Sahel el Buttauf, elle devait suivre l'extrême lisière de ce bassin, parvenant ainsi, à gauche, c'est-à-dire au sud de Kaboul. Se continuait-elle par la vallée du Medjdel Keroum, « limite naturelle entre la haute et la Basse-Galilée [1] », ou bien suivait-elle la lisière du bassin du Sahel el Buttauf, on ne saurait le dire. A l'appui de la première solution, on pourrait invoquer l'identification d'Ebron Ἐλβὼν des Septante, avec le village d'El Baneh [2], celle de Rehob Ῥαὰβ avec le village de Nachef, voisin de l'Oualy Scheik Rabiâ, celle de Hammon Ἐμεμαὼν avec le Kh. Kemmaneh [3], et, enfin, celle de Qana Κανθὰν avec Deir Hanna; mais ce sont là des bases bien fragiles. A l'encontre, on pourrait faire valoir que la vallée du Mijdel Keroum aboutit presque à Er Rameh, le Rama de la frontière; il faudrait donc que le territoire d'Asser eût présenté à ce point un étranglement, eût formé un couloir aboutissant à Sidon la grande, pour que le tracé par la vallée du Mejdel el Keroum pût être accueilli. Mais que l'on se décide en faveur de l'un ou de l'autre système, il n'en reste pas moins à déterminer le point où aboutissait cette partie de la frontière : *usque ad Sidonem magnam.*

On a de tout temps été fort embarrassé pour donner de ce passage une interprétation complètement satisfaisante. Le Midrasch [4]

[1] Guérin, *Galilée*, I, p. 72.
[2] *Ibid.*, I, p. 445.
[3] *Ibid.*, I, p. 455.
[4] Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 295.

nous a transmis l'opinion de deux docteurs ; l'un identifie Sidon la grande avec Bagdal de Yo, ou mieux Migdal de Yo, localité qui nous est absolument inconnue. L'autre traduit par Zeboud de Guelilah et désigne, par conséquent, le Kh. Zeboud, sur la crête à l'ouest de Meiroun. Cette version est, d'ailleurs, en contradiction avec la suite de la description de la frontière d'Asser, laquelle de Sidon la grande gagnait Horma, puis Hosa (localité correspondant, ainsi qu'on le verra plus loin, au village de Sasa situé près de Meiroun). Le texte biblique place Sidon la grande à une distance notable d'Hosa ; le contraire ressortirait de l'admission de l'interprétation du talmudiste.

L'on a été amené, au début de ce travail, à exposer les raisons qui militent en faveur d'un site voisin de la côte du lac de Génézareth et de la plaine de Gennesar. Il faut cependant reconnaître que cette solution soulève, elle aussi, des objections. Le territoire d'Asser se serait-il donc avancé en coin dans celui de Nephtali, comme il a été constaté pour Zabulon? Asser aurait-il confiné en un point au littoral du lac de Génézareth ? S'il en avait été ainsi, Sidon aurait occupé la colline d'Abou Chouched, clef de la plaine de Gennesar : « c'était une place forte dont un glacis de blocs de basalte garantissait les abords [1] ». Beth Saïda aurait été un vestige de cette ancienne Sidon.

Mais comment concilier ces explications avec la situation attribuée par Eusèbe à Ἐικόκ : Συνάπτει τῷ Ζαβουλὼν ἀπὸ τοῦ νότου καὶ τῷ Ἀσὴρ κατὰ θάλασσαν, ou encore avec la description du tracé de la frontière de Nephtali : « gagnait de là Houqqoq, touchait au sud Zeboulon, à l'ouest Ascher » ? Il faut donc admettre que dans l'exposé du tracé de la frontière d'Asser, on a assimilé à Sidon la grande la Meara Sidoniorum, aujourd'hui El Mughar, à l'ouest de Yakûk.

Localités de la région septentrionale de Nephtali.

Avant de déterminer la frontière commune aux tribus de Nephtali et d'Asser, il y a lieu de rechercher les positions à attribuer aux localités de la région septentrionale de Nephtali. Ces localités sont les suivantes [2] :

« Adama, Rama, Haçor, Qédesch, Edréi, En-Haçor, Iréön, Migdal-El, Horem, Beth-Anath, Beth-Schémesch. »

« 36, et Edema, et Arama, Asor,

» 37. et Cedes, et Edrai, Enhasor.

[1] De Saulcy, *Géographie comparée*, *Journal des savants*, septembre 1879, p. 539.

[2] Josué, XIX, 36-38.

» 38. et Jeron et Magdalel, Horem et Bethanath et Bethsames. » (Vulgate.)

» 36. καὶ Ἀρμαὶθ, καὶ Ἀραὴλ, καὶ Ἀσὼρ

» 37. καὶ Κάδες, καὶ Ἀσσαρὶ, καὶ πηγὴ Ασὸρ,

» 38. καὶ Κερωὲ, καὶ Μεγαλααρὶμ, καὶ Βαιθθαμὲ, καὶ Θεσσαμύς. »

L'énumération des localités de la région méridionale de Nephtali ayant été faite en allant du sud au nord, il y a lieu de croire que le livre de Josué a respecté dans la suite de la liste le même ordre géographique. On a précédemment déterminé la position de Qédesch, à Kadditha : les villes d'Adama, Rama et Haçor doivent donc être cherchées au sud de Kadditha. Le site de Rama a été retrouvé à Er Rameh [1]. Haçor doit être placé soit au Kh. Zeboud, soit au Kh. Chema, où l'on remarque plusieurs cavernes funéraires, creusées dans le roc, et un immense sarcophage bisome qui porte le nom de Sirir [2]. Enfin, Edema, Ἀρμαὶθ, pourrait être identifié avec le Kh. Oreimeh situé sur le bord du lac de Genezareth. « La colline désignée sous le nom de Tell el A'rimeh a plusieurs étages successifs, qui ont été régularisés par la main de l'homme. La partie supérieure affecte la forme d'un petit plateau oblong jonché de débris de poterie et qu'environnait jadis un mur d'enceinte qui a été presque complètement rasé [3]. » Ireon (Ieron) ne semble pas pouvoir être ailleurs qu'au Kharbet Yarin. « La petite ville de ce nom occupait les pentes et le sommet d'une colline qu'environnait jadis un mur d'enceinte construit avec des blocs de grand appareil et réguliers [4]. »

Des sites de Kadditha et de Kh. Yarin, on déduit l'emplacement d'Edraï, Ἀσσαρὶ au Teil el Meïdan près de Ras el Ahmar, où la carte du *Palestine Fund* indique une ruine dénommée Dhahr el Hazarim. En Hazor serait, ainsi qu'il a été dit, à Alma.

Il semble qu'au-delà d'Ireon, l'énumération des villes de Nephtali se poursuive dans la direction de l'ouest. Deux de ces localités, Bethanath et Bethsames, ne purent être prises par les gens de Nephtali [5] ; elles devaient donc occuper un site naturellement fort. Cette considération appelle l'attention sur les ruines de Kh. Kathamoun [6] et de Kh. Rouïes [7], ces dernières voisines d'un haut lieu Kenanéen, comme le témoigne l'existence du Oualy abou Elioun.

[1] Guérin, *Galilée*, I, p. 453.
[2] *Ibid.*, II, p. 433.
[3] *Ibid.*, I, p. 214.
[4] *Ibid.*, II, p. 134.
[5] Juges, I, 33.
[6] Guérin, *Galilée*, II, p. 86.
[7] *Ibid.*, II, p. 73.

Quant aux deux autres, il est difficile d'établir des conjectures sur leur situation ; le nom de l'une d'elles, Horem, se rapproche toutefois du nom de Djebel Haramun porté par une montagne à l'ouest de Yarun.

Tracé de la frontière de Nephtali et d'Asser.

Malgré l'incertitude qui plane sur les emplacements de certaines des villes de Nephtali, il est possible de déterminer le tracé de la frontière commune à Nephtali et à Asser.

Voici comment cette limite est définie par le livre de Josué [1].

« (De Sidon la grande) elle tournait vers Rama jusqu'à la forteresse de Çor, puis vers Hossa, et aboutissait à la mer près du territoire d'Akzib. Il y avait là Oumma, Apheq, Rehob. »

» 29. Revertiturque in Horma usque ad civitatem munitissimam Tyrum, et usque Hosa ; eruntque exitus ejus in mare de funiculo Achziba :

« 30 Et Amma, et Aphec et Rohob. »

« 29. Καὶ ἀναστρέψει τὰ ὅρια εἰς Ῥαμὰ καὶ ἕως πηγῆς Μασφασσὰτ καὶ τῶν Τυριῶν, καὶ ἀναστρέψει τὰ ὁριά ἐπὶ Ἰασὶφ, καὶ ἔσται ἡ διέξοδος αὐτοῦ ἡ θάλασσα καὶ Ἀπολὲβ, καὶ Ἐχοζὸβ,

» 30. καὶ Ἀρχὸβ, καὶ Ἀφὲκ, καὶ Ῥαάυ. »

On a indiqué plus haut la position de Rama et celle d'Haçor. Hossa, Osa de S. Jérôme, Ωσα d'Eusèbe, semble pouvoir être identifié avec la localité actuelle de Sasa, qui d'après l'itinéraire du voyageur Isaac Chalo (1334) [2], dépendait de la tribu d'Asser.

On peut, d'après cela, admettre que la frontière suivait la ligne de faîte marquée sur la carte du *Palestine Fund* par les sommets Jebel Tawil, J. Sod, J. el Hanbely à l'est de Kefr Anan, J. Umm Harûn à l'est de Ferradieh et de Er Rameh, J. el Murabba, et J. Mugharet Shekâb qui commandent le Kharbet Samurah, Kh. Zebûd à l'ouest du Kh. Shema, Jermuk près du village du même nom, J. er Zebâïk, J. ed Dô, c'est-à-dire la ligne de partage des eaux coulant au Jourdain et à la Méditerranée. C'est là une frontière naturelle bien accusée par le relief du terrain ; elle aboutit d'ailleurs au village de Sasa.

La frontière devait laisser au nord toutes les eaux coulant au Nahr Kâsmyeh, (Litany) ; elle gagnait donc par le Kh. Menarah le sommet du Jebel Adâther, puis atteignait Kh. er Rouïess.

[1] Josué, XIX, 29, 30.
[2] Guérin, *Galilée*, II, p. 94.

Conclusion.

Cette revue des villes, des territoires de Zabulon, d'Asser et de Nephtali justifie d'une façon presque absolue les indications données sur le tracé de la frontière septentrionale de la terre d'Israël. On constate toutefois que, dans sa partie médiane, le tracé doit être reporté un peu plus vers le nord.

On va maintenant demander aux documents assyriens une vérification décisive des résultats obtenus.

III

LA CAMPAGNE D'ASUR-NASIR-AB'AL DANS LE PAYS DE PATIN.

L'inscription des annales d'Asur-nâsir-ab'al[1] (885-860 av. J.-C.) donne le récit fort instructif d'une campagne du monarque assyrien qui l'amena des rives de l'Euphrate aux confins du pays d'Israël, et de ces confins au littoral phénicien.

« Je partis de Bit-Adini, franchis l'Euphrate aux hautes eaux, sur des embarcations de peaux de mouton, je m'approchai de Gargamis. Je reçus le tribut de Sangara, roi du pays Hatti.... J'incorporai dans ma colonne les chars, les cavaliers et les hommes légèrement armés de la ville de Gargamis. Tous les rois de leurs contrées se présentèrent à moi, embrassèrent mes pieds ; je pris leurs otages : ils s'élancèrent devant moi, dans la direction du Liban. Je partis de Gargamis, traversai les collines Munzigani et Hamurga, laissai Ahâmu sur la gauche, m'approchai de Hazazi, la ville de Lubarna le Patinien. Je reçus de l'or et des étoffes de lui. Je poursuivis ma route, franchis l'Apri et y établis un campement. Je m'éloignai de l'Apri, et m'approchai de Kunulua, la capitale de Lubarna le Patinien. En face de mes armes puissantes, de ma bataille terrifiante, il eut peur, et, pour sauver sa vie, se mit à mes pieds. Je reçus de lui comme tribut... Je lui fis grâce, incorporai dans ma colonne les chars, les cavaliers, les hommes légèrement armés des Patiniens ; je pris leurs otages. Là, je reçus le tribut de Gusi de Jahana... Je m'éloignai de Kunalua, capitale de Lubarna le Patinien, je franchis

[1] J. Oppert, *Histoire des empires de Chaldée et d'Assyrie*, Versailles, 1865 ; Rodwell, dans les *Records of the Past*. (III) ; Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 181 et suiv. ; Peiser, dans la *Keilinschriftliche Bibliothek*, I, p. 107 et suiv.

(l'Arantu), je campai sur les bords de l'Arantu. Je m'éloignai de l'Arantu et m'engageai dans les monts Yaraki, Ja'turi. Je traversai le pays ...ku, je campai sur le bord du Sangura. Je m'éloignai du Sangura, et m'engageai dans les monts Saratini, Girpâni. Je campai à ; j'entrai dans Aribua, forteresse de Lubarna le Patinien, et la plaçai sous ma domination immédiate. Je recueillis les moissons du Luhuti et les mis en tas. Je donnai une fête dans son palais, et établis là des colons assyriens. Pendant qu'ils se maintenaient dans Aribua, je conquis les villes du Luhuti, massacrai leurs nombreux défenseurs, et mis ces villes à feu et à sac. Je fis empaler les prisonniers en face de ces villes. Puis, je me dirigeai, du côté du Liban, montai à la grande mer du pays Aharri. Je purifiai mes armes dans la grande mer et fis des sacrifices aux Dieux. Je reçus les tributs des rois du littoral, de Surra (Tyr), Sidun, Gubal (Byblos), Mahallata, Maisa, Kaisa, du pays Aharri et d'Armada, au milieu de la mer... Ils embrassèrent mes pieds. Je montai sur les cimes de l'Hamanus. J'y fis des poutres de cèdres, de cyprès..., j'offris un sacrifice aux Dieux. J'élevai une inscription sur les exploits par moi accomplis. »

Ainsi, Asur-nasir-ab'al pénétra en Syrie par le pays de Gargamis ; il partit, donc, de la région de l'Euphrate comprise entre Biredjik et l'embouchure du Sadjour, pour marcher sur Hasaz, aujourd'hui Azas, à une journée au nord-ouest d'Alep. Il traversa l'Apri, rivière qui porte aujourd'hui le nom d'Afrin et qui déverse ses eaux dans le lac d'Antioche ; puis il pénétra dans Kounouloua, capitale du pays de Patin, et, après un nouveau passage de rivière, fit halte sur les bords de l'Arantou, l'Oronte des classiques, aujourd'hui appelé Nahr el Asy.

Un coup d'œil jeté sur la carte de Peutinger nous montre que la route suivie par le conquérant doit coïncider avec la voie allant du Zeugma à Gephyra par Azas (Thuræ) et Gindares. Dans ce trajet, Asur-nasir-ab'al traversa les cantons montueux de Mounzigan et de Hamourga, pour lesquels aucune identification n'a été jusqu'ici proposée.

Position du pays Ahâmu.

Il laissa sur la gauche le pays Ahamu ou Ahana, dans lequel il faut reconnaître soit la contrée de Membedj, soit la région d'Alep ; et, comme le souverain d'Ahanu, Gusi, vint rendre hommage au monarque, à Kounouloua, il semble rationnel d'admettre qu'il fit cette démarche quand déjà le conquérant était parvenu à proximité de sa résidence, et, par conséquent, d'établir un rapprochement entre le pays d'Ahanu et la contrée d'Alep.

Emplacement de la ville Halmân.

Mais s'il en est ainsi, où placer la ville de Halmân, que l'on a souvent assimilée à Haleb ?

Cette ville ne devait pas dépendre du pays d'Ahamu. Du moins voit-on la prise d'Halmân par Salmanasar II, dans sa 6e campagne, précédée de l'acte d'hommage que fit au conquérant Arami, fils de Gusi. Dans cette campagne [1], Salmanasar partit de la ville d'As-sur-Utir-Asbat, située sur la rive droite de l'Euphrate et sur le bord du fleuve Sagaru (le Sadjour actuel), pour marcher sur Halmân, il offrit là un sacrifice au dieu Dadda de Halmân, puis il se porta sur les villes du pays d'Amat, Adennu, Masgâ, Argana et Qarqara, et vint ensuite se heurter aux forces de Dadda-Idri, roi du pays d'Imerisu, d'Irhulini, du pays d'Amat et des 12 rois du pays Hatti et du bord de la mer.

Halmân était donc le centre d'un culte au dieu Dadda. La montagne voisine de Membedj s'appelle Djebel Dûr Dadda, et Membedj a toujours été une ville sainte.

Dans la 10e campagne, Salmanasar mit à sac les villes de Sangar de Gargamis, puis s'empara d'Arnê, ville royale d'Arami et de 100 de ses villes. Il vint ensuite se heurter aux forces de la coalition déjà combattue dans la 6e campagne.

La lutte recommença entre les mêmes adversaires dans la 11e campagne. Salmanasar s'empara de 97 villes de Sangar, de 100 villes d'Arami, puis il marcha sur les villes d'Amat, Astamaku, aujourd'hui Tell es Stoummak ou Stuma [2], et quelques autres villes. Après avoir défait les coalisés, il s'empara, au retour, d'Apparazu, ville forte d'Arami, et reçut alors le tribut du roi de Patin.

Dans sa première campagne, Salmanasar revenant du mont Atalur sur la côte de la mer, s'empara des villes de Tayâ... de Hazazu (Asaz précédemment pris par Asur-nasir-ab'al), de Lulia, de Butamû, villes du roi de Patin, et reçut alors le tribut d'Arami, fils de Gusi.

De ces renseignements il résulte que le pays d'Ahanu successi-

[1] Amiaud et Scheil, *Les Inscriptions de Salmanasar*, II, p. 39, 41.

[2] « A dix minutes au nord du village de Stuma, à gauche de la route se trouve une ruine, en grande partie couverte de terre, dont personne ne put me dire le nom. Du genre des pierres employées à la construction, j'ai pu conclure que ces ruines sont antérieures à la conquête musulmane. » Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, p. 100. Burckhardt avait jadis signalé également Tell Stommack, colline isolée paraissant l'œuvre de l'homme (*Reisen in Syrien*, p. 212).

vement gouverné par Gusi et par Arami, son fils, confinait à l'ouest et au nord au pays de Patin, et au nord-est au pays de Gargamis. Le pays d'Halmân était au sud de ce dernier pays.

Au-delà de Kunalua, Asur-nâsir-ab'al franchit une rivière dont le nom se trouve mutilé sur la pierre ...tu : ce n'est pas évidemment de l'Afrim qu'il s'agit ici, mais d'un autre cours d'eau; la syllabe finale conservée étant la même que celle du fleuve Araantu nommé aussitôt après, on en a conclu naturellement que le conquérant assyrien était passé avec ses bandes armées sur la rive gauche de l'Oronte.

Position du pays d'Ia'turi.

Cette interprétation est, en quelque sorte, justifiée par le rapprochement que l'on peut établir entre le pays d'Ia'turi et l'*Iturœorum gentem* signalée par Pline[1] dans son énumération par ordre alphabétique des diverses cités et populations de la Cœlé-Syrie.

Une inscription[2], publiée en 1745, nous fait connaître que les Ituréens habitaient le Liban : « *Idem jussu Quirini adversus Itureos in Libano Monte castellum eorum cœpit* ». Cette donnée concorde avec les deux passages de Strabon relatifs à ce peuple[3].

« La région montagneuse des Ituréens », dit-il d'abord ; puis après avoir parlé de la Laodicée libanienne, il ajoute : des « Ituréens et des Arabes, tous bandits, occupent toute la région montagneuse. » La position de cette Laodicée étant connue par l'itinéraire d'Antonin (route d'*Emesa*, Homs, à *Heliupoli*, Baalbeck, à XVIII milles romains d'Emesa), les ruines en ayant été retrouvées par M. Sachau[4] à l'extrémité sud du lac de Kédes à Tell Nébî Mindû, on est fixé sur la région du Liban occupée par les Ituréens. Cette région convient bien au pays d'Ia'turi, et l'on peut considérer comme acquise l'identification du pays d'Ia'turi et de la contrée des Ituréens.

Le nom du fleuve franchi par Asur-nasir-ab'al est donc bien, comme on l'avait conjecturé, l'Araantu, l'Oronte.

[1] L. V, c. XIX.

[2] Van der Miedea, *Disputatio critica ad marmor vetus inquo de P. Sulpicio Quirino, de censu Syriæ, de Itureis. Trajecti ad Rhenum*, 1745.

[3] L. XVI.

[4] Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, p. 58.

Position du pays d'Yaraki.

Après avoir traversé ce cours d'eau, le conquérant assyrien, pour atteindre le pays d'Ia'turi, dut traverser les monts Yaraki.

Ce nom semble avoir subi la même transformation que la Jéricho biblique, aujourd'hui appelée Erriha. On retrouve, en effet, sur la rive droite de l'Oronte le Djebel er Riha. Son identification avec le pays Yaraki se trouve justifiée par le passage suivant de l'inscription du Taureau [1] : « Dans la 11e année de mon règne, je partis de Ninive. Pour la 9e fois, je passai l'Euphrate dans sa crue. Je m'emparai de 97 villes de Sangar, je m'emparai de 100 villes d'Arami, je les renversai, je les détruisis et les livrai aux flammes. Je pris le long de l'Amanus (Hamani), je franchis la montagne d'Yaraku, et je descendis aux villes du prince d'Amat. Je m'emparai d'Astamaku avec quelques autres villes... » Or, précisément l'on retrouve au pied du Djebel er Riha la localité antique de Stouma ou Tell Stoumak.

Il est également question de la montagne Yaraki dans un fragment d'inscription de Tiglath Piléser III [2] :

« .....La ville Us(?)-nu-u, la ville Si-an-nu du littoral avec les villes. .... jusqu'à la montagne Sa-u-i, aux monts du Liban, et ils subjuguèrent (?) le pays Ba-'-li-sa-bu-na jusqu'à la montagne Am-ma-na, à la montagne du *ku*-bois, le pays Sa-u tout entier, le district de Kar-Rammân (ou Kar Dadda), la ville Ha-ta-[rik-ka], le district de Nu-ku-di-na, le pays Ha-su, avec les villes autour de la ville A-ra-a..... ensemble, les villes aux alentours, la montagne Sa-ar-bu-u-a toute entière, la ville As-ha-ni, la ville Ja-da(ta)-bi, la montagne Ja-ra-ku toute entière, la ville Il-li-ta-ar-bi, la ville Zi-ta-a-nu, jusqu'à la ville A-ti-in-ni..... la ville Bu-ma-mi. 19 cantons de la ville Hamath avec les villes qu'ils renferment.... »

Si l'on reprend cette énumération en sens inverse, on est amené, contrairement à l'opinion de M. Sachau [3], qui veut retrouver l'Ellitarbi de Tiglath-Piléser III, dans une localité située entre Alep et Antioche, et appelée en syrien Lîtâreb, en arabe El-Atharib, (Αἰτάρβαι de l'empereur Julien [4]), — à placer Il-li-ta-ar-bi au nord du Djebel er Riha, à Idlib.

[1] Amiaud et Scheil, *Les Inscriptions de Salmanasar*, p. 53.
[2] *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 27.
[3] *Sitzungsberichte d. K. Preussische Akad. der Wissenschaften*, 1892, 20-21 ; Sachau, *Mémoire sur la géographie historique de la Syrie septentrionale.*
[4] *Juliani Imperatoris Epistolæ*, 27.

Ja-da(ta)bi et As-ha-ni correspondraient à deux localités visitées par Eli Smith [1], dans sa route d'Idlib à Schoghr, Burdsch Hâb (l'Haab ou Hap des croisés) [2], et Kanis en Nahleh.

A-ra-a serait l'Arra de l'Itinéraire d'Antonin sur la route de Beroa à Epiphania, aujourd'hui Maaret-en-Noaman. C'était déjà du temps de Yakubi (vers 891 de l'ère chrétienne) une ancienne cité en ruines [3].

Le pays Hasu comprenait, sans nul doute, les territoires de deux localités aujourd'hui dénommées Khirbet Has et Has, dont l'antiquité est attestée par des inscriptions des IVe et Ve siècles, recueillies par MM. Waddington et de Vogüé [4].

Tous ces pays et localités se trouvent échelonnés dans une même direction, ce sont les jalons de la route parcourue en sens inverse par Tiglath Piléser III, et cette route eût mené certainement à Apamée (aujourd'hui Kal'at el-Mudik), si cette ville eût alors existé.

On ne saurait en douter en retrouvant sur la rive gauche de l'Oronte, près d'un gué, à une demi-heure au sud-ouest du village de Skélebijjé, le Tell el Kottra [5], dont le rapprochement avec Hatta-[rik-ka] paraît naturel.

Apamée n'avait donc pas encore de nom dans l'histoire du temps de Tiglat Pileser III, mais le pays qui devait en constituer plus tard le territoire s'appelait Nu-ku-di-na. Malala [6], en attribuant à Apamée comme premier nom celui de Φαρνακη, nous a peut-être transmis la tradition altérée de l'état primitif du pays : il aura écrit Φαρνακη au lieu de Καφαρ Νακεδ.

La route par laquelle Tiglath-Piléser III franchit la chaîne du Liban, en venant de la côte, nous est inconnue ; elle traverse une région qu'aucun voyageur n'a jusqu'ici explorée.

De cette digression, il est permis de conclure que le nom d'Yaraki a été surtout attribué à l'époque assyrienne au massif montagneux d'Er Riha, situé sur la rive droite de l'Oronte ; mais rien ne s'oppose à ce que les monts situés sur la partie correspondante de la rive gauche aient porté le même nom.

[1] Ritter, *Syrien*, t. II, p. 1097.
[2] Rey, *Colonies franques en Syrie*, p. 341.
[3] Guy Le Strange, *Palæstina under the Moslems*, p. 495.
[4] Ph. Le Bas, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie-Mineure*, t. III, explication des inscriptions, p. 616.
[5] Burckhardt, *Reisen in Syrien*, p. 242.
[6] Malala, p. 203.

Situation de la rivière Sangoura.

Après avoir quitté les montagnes d'Iaturi, Asur-nasir-ab'al traversa un pays, dont le nom nous est parvenu sous une forme mutilée. . . ku, pour gagner les bords de la rivière Sangoura. Qu'il ne s'agisse pas de l'affluent de l'Euphrate qui porte le nom de Sadjour, le Sagura des inscriptions de Salmanasar II, cela résulte de la marche même du conquérant remontant le cours de la vallée de l'Oronte.

Cette direction mène à la source du Nahr el Andschar, que les géographes arabes appellent Aïn el Jarr. « Ici, nous dit Abulféda, sont des ruines de constructions en énormes pierres; il se trouve à un mille au sud de Baalbeck. A Aïn al Jarr commence la grande rivière qui, sous le nom de Litany, traverse la Bika'ah. »

Sangura s'est transformé en Angar (prononcez Andjar) par la perte de la sifflante initiale.

Les ruines dont parle Abulféda frappent aujourd'hui encore l'attention des voyageurs, qui ne manquent pas d'aller les visiter, en se rendant de Beyrouth à Damas; elles sont situées à une faible distance au nord de la route qui relie ces deux grandes cités. Cette voie gagne un peu plus loin, par un col très bas, la tête de l'Oued at Teim, qui court droit du sud vers le lac Hûleh. Faut-il voir dans ce nom une transformation du Saratin assyrien, on n'oserait l'affirmer; mais, en revanche, on croit pouvoir avancer que la partie inférieure de cette vallée avait pris le nom d'un torrent qui s'y déversait, l'Aïn Djerfa, lequel tirait son nom d'une localité antique située sur ses bords[1], et qu'elle correspondrait, dès lors, au pays montueux de Girpa des Assyriens.

Situation du pays Luhuti.

Cette opinion est corroborée par l'existence d'une grande plaine au débouché de la vallée. C'est la plaine de Mispé, que le livre de Josué place au pied de l'Hermon. Elle confine au lac el Huleh sur la rive occidentale duquel s'étend l'Ard el Kheit ou le pays de Kheit; l'Al Khait de Dimaski[2], le pays de Luhuti d'Asur-nasir-ab'al.

Le conquérant, en arrivant dans la plaine, avait rencontré la

[1] Guérin, *Galilée*, II, p. 287.
[2] Le Strange, *Palæstina under the Moslems*, p. 484.

route qui a dû depuis les temps les plus reculés relier Tyr à Damas, et qui figure sur la carte de Peutinger parmi les voies romaines. C'est le chemin qu'il prit au départ d'Aribua ; il gagna la côte phénicienne, et la suivit en se dirigeant vers le nord.

Déductions à tirer du bulletin de campagne d'Asur-nâsir-ab'al.

Cette campagne d'Asur-nâsir-ab'al nous fournit de précieux renseignements.

On est tout d'abord frappé de voir le conquérant, après avoir précipité sa marche vers le sud, se détourner brusquement vers l'ouest et gagner la côte. On ne saurait expliquer ce mouvement par l'existence d'obstacles naturels. Il paraît plus vraisemblable d'attribuer la résolution d'Asur-nâsir-ab'al au respect que lui inspirait le peuple avec lequel il aurait dû lutter, s'il avait poursuivi sa course vers le sud au-delà du pays de Luhuti. Les Assyriens ne s'étaient pas encore attaqués au pays de Bit-Omri, alors gouverné par le roi Jéhu : ils évitèrent de l'envahir, et s'ils occupèrent le territoire des Danites, qui avaient, du reste, probablement échappé depuis longtemps à l'influence d'Israël, ils gagnèrent la côte sans pénétrer sur le territoire des Bit-Omri.

Ces déductions confirment les considérations qui ont été présentées sur la limite septentrionale de la Palestine.

Le bulletin de campagne d'Asur-nasir-ab'al nous montre également quelle était à cette époque l'importance du royaume de Patin. Il s'étendait, au nord, au delà d'Asaz, et allait, au sud, jusqu'à la vallée du Jourdain.

Ce royaume ne devait pas tarder, d'ailleurs, à subir un premier démembrement. A Liburna succéda le roi Sapalulme [1], auquel Salmanasar II, dans sa première campagne (859), infligea une sanglante défaite. Après sa mort, la partie méridionale de Patin constitua le royaume d'Amat (854) sous l'autorité d'Irhulini [2] ; le royaume de Patin fut réduit aux cantons du Nord avec Girparuda pour chef [3]. Tandis qu'Irhulini défendait son indépendance contre les rois d'Assyrie, Girparuda se faisait leur humble vassal ; il eut pour successeur Lubarni. Celui-ci ne garda pas longtemps le pouvoir ; il fut massacré par ses sujets, qui appelèrent à leur tête Surri (832). Cette révolte devait être la conséquence d'une réaction

[1] Amiaud et Scheil, *Les Inscriptions de Salmanasar*, II, p. 17 et 19.
[2] *Ibid.*, p. 37, 41, 53, 57.
[3] *Ibid.*, p. 39, 55.

contre l'influence assyrienne. Car on voit Salmanasar II, à la nouvelle de l'insurrection, marcher sur Kinulua, la capitale de Patin, et frapper lourdement les chefs du mouvement national[1]. Il imposa à Patin, pour roi, Sâsi, fils d'Ussâ, et fit dresser sa propre statue dans le temple érigé aux dieux de Patin, au milieu de la capitale du royaume.

Après Sasi, le pays dut être gouverné par des administrateurs assyriens. L'on cesse dès lors de rencontrer dans les listes de tributaires l'hommage d'un roi de Patin. Il y eut sans doute différentes tentatives de rébellion parmi les vaincus, car l'on voit figurer dans les listes d'éponymes[2] sous Rammân-Nirîri III, en l'an 806, une campagne contre Arpad (auj. Tel Erfât), en l'an 805, une autre contre Azaz, et, sous Asurdan, en l'an 754, une nouvelle contre Arpad. Sous Tiglath Piléser III, la révolte fut particulièrement sérieuse : il fallut faire pendant trois années (742-740) le siège d'Arpad ; une quatrième campagne fut même nécessaire pour pacifier le pays.

Sur les ruines du pays de Patin, un nouveau royaume avait surgi, le royaume d'Unki[3]. Son souverain, Tutammu, n'était pas bien disposé pour les Assyriens ; Tiglath Piléser s'empara de sa capitale Kinalia, et fit dresser son trône au centre du palais royal ; il soumit le pays d'Unki et mit à sa tête un administrateur assyrien. Il déporta sans doute la plupart des habitants du pays, car il jugea utile d'amener des captifs d'origine étrangère :

« 600 captifs de la ville d'Amlati des Damuni ; 5,400 captifs de la ville de Dûr, j'établis comme colons dans la ville de Kunalia, ... les villes Huz(?)arra, Tai, Tarmanazi, Kulmadara, Hatatirra, Sagillu du pays Unku. »

Quelques-uns de ces noms ont survécu pour nous montrer que le royaume d'Unki n'était pas réduit à la plaine de l'Amk, l'*Unchæ* de Quinte-Curce[4], mais qu'il comprenait encore les environs du Djebel Sém'ân. Comment, en effet, ne pas reconnaître Hatatirra dans le village de Khatoura[5], Huzarru dans la localité voisine d'Azeri[6], Sagillu, avec suppression de la sifflante initiale, dans les ruines imposantes de la petite vallée d'Anguli[7], Taï dans les ruines

[1] *Ibid.*, p. 67.

[2] Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 481, 483 et 487.

[3] Smith, *Assyrian Discoveries*, p. 274 ; Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 249, *Keilinschriftliche Bibliothek*, II, p. 29.

[4] *De rebus gestis Alexandri Magni*, IV, 1.

[5] Ph. Lebas, *Voyage archéologique*, t. III, p. 625.

[6] Note de voyage. M. Sachau appelle ce village Hazre.

[7] Ritter, *Syrien*, p. 1648.

voisines du village de Kefr Tâî [1] ? N'était la syllabe finale de Tarmanazi, qui se retrouve dans les noms actuels de certains villages de la région, Teftenâz, Armenaz, on serait tenté de chercher le site de cette localité antique dans le village de Tarmanîn.

Malgré toutes les mesures prises pour l'asservissement du pays, les habitants ne demandaient qu'une occasion pour recouvrer leur indépendance. Ils écoutèrent donc volontiers les propositions d'Iaubi'd d'Amat et se déclarèrent indépendants. Mais les troupes de Sargon [2] en eurent vite raison, et Arpad fut une nouvelle fois repris (720).

C'est ainsi que disparut à son tour de l'histoire le peuple de Patin.

G. Marmier.

[1] Sachau, *Reisen in Syrien*, p. 459.
[2] *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 57.

QUID JUDÆO CUM VERRE ?

Plutarque, dans la *Vie de Cicéron*, rapporte un bon mot célèbre qui aurait été prononcé à l'occasion du procès de Verrès [1]. Voici ce passage, dans la familière version d'Amyot : « Les Romains appellent un pourceau qui n'est point châtré *Verrès*, c'est-à-dire un verrat. Or y avoit-il un nommé Cécilius, fils d'un serf affranchy, qui estoit soupçonné d'adhérer à la loy des Juifs. Cestuy Cécilius vouloit débouster les Siciliens de cette accusation de Verrès et que la charge de l'accuser luy fust bâillée à luy seul. Cicéron, se moquant de cette sienne poursuite, luy dit : Quelle chose peut avoir un juif à démesler avec un verrat ? » Et le naïf traducteur ajoute en note : « Pour autant que les Juifs ne mangent point de chair de pourceau. »

La traduction, ou pour mieux dire la paraphrase d'Amyot, est exacte sauf en un point ; les mots : ἀπελευθερικὸς ἄνθρωπος y sont rendus par « fils d'un serf affranchi » [1]. Amyot s'est sans doute souvenu d'un texte classique de Suétone [2], suivant lequel, dans l'ancienne langue romaine, le mot *libertinus*, dont ἀπελευθερικός est l'équivalent, désignait, non l'affranchi lui-même — ou plutôt ne désignait pas seulement l'affranchi lui-même, — mais le fils d'affranchi. Or, sans vouloir contester le témoignage de Suétone, il faut observer que son renseignement se réfère exclusivement à l'époque tout à fait archaïque, « au siècle d'Appius Claudius et quelque temps après ». Rien de plus naturel que d'admettre qu'à cette époque reculée le mot *libertinus* ait eu un sens large, correspondant à la durée

[1] Plutarque, *Cic.*, 7 : Βέρρην οἱ Ῥωμαῖοι τὸν ἐκτετμημένον χοῖρον καλοῦσιν. Ὡς οὖν ἀπελευθερικὸς ἄνθρωπος ἔνοχος τῷ ἰουδαΐζειν ὄνομα Κεκίλιος ἐβούλετο παρωσάμενος τοὺς Σικελιώτας κατηγορεῖν τοῦ Βέρρου, « Τί Ἰουδαίῳ πρὸς χοῖρον ; » ἔφη Κικέρων.

[2] Ricard traduit plus exactement : « un affranchi ». Friedländer traduit comme Amyot : « *ein von Freigelassenen stammender Jude* (!) ». Drumann hésite.

[3] Suétone, *Claud.*, 24. *Appium Cæcum... libertinorum filios in senatum adlegisse docuit, ignarus, temporibus Appi et deinceps aliquandiu libertinos dictos non ipsos* (on a proposé : *non modo ipsos*) *qui manu emitterentur, sed ingenuos ex his procreatos.*

même des incapacités multiples qui atteignaient les affranchis et leur postérité; mais il est bien certain qu'au temps de Cicéron, et à plus forte raison au temps de Plutarque, le mot *libertinus* n'avait plus que le sens étroit, seul connu de l'empereur Claude, où il désigne l'affranchi lui-même, l'ancien esclave délivré par la *manumissio*. Entre les mots *libertus* et *libertinus* il n'y a pas, comme se l'imaginaient les érudits de la Renaissance[1], une différence de génération, mais simplement une différence de point de vue: *libertus*, c'est l'affranchi envisagé dans ses rapports avec son patron; *libertinus*, c'est l'affranchi considéré en lui-même, dans sa condition sociale et juridique. Les témoignages de ce fait ont été réunis par M. Mommsen; il en conclut avec raison que, « dans la littérature qui nous est connue, *libertinus* n'a jamais d'autre signification que celle d'affranchi[2]. » *Libertinus homo*, que Plutarque traduit par ἀπελευθερικὸς ἄνθρωπος, est exactement synonyme de *libertinus*; je n'en veux pas d'autre preuve que ce texte des Verrines[3] : *P. Trebonius viros bonos et honestos complures fecit heredes, in iis fecit suum libertum... Equiti romano tam locupleti libertinus homo sit heres?* Et dans presque tous les passages où Plutarque emploie les mots ἀπελευθερικός ou ἐξελευθερικός[4], le contexte lui-même indique de la manière la plus évidente qu'il est question, non de fils d'affranchis, mais d'affranchis proprement dits. Concluons de là que, chez l'auteur latin auquel Plutarque a emprunté son anecdote, Cécilius était bel et bien qualifié d'ancien esclave et qu'il convient de modifier ainsi son signalement: « Cécilius, affranchi, soupçonné de judaïsme ».

I

Après avoir rectifié la traduction du texte de Plutarque, nous pouvons aborder l'examen de fond, c'est-à-dire rechercher la portée et l'autorité qu'il convient d'attribuer à ce texte. Cette

[1] On s'étonne de rencontrer encore cette doctrine chez des auteurs contemporains comme Herzog.

[2] Mommsen, *Droit public romain*, trad. fr. (VI, 2), p. 4, note 2. Cp. Lemonnier, *Etude sur la condition privée des affranchis*, p. 6, suiv.

[3] Cicéron, *Verr.*, II, I, 47, § 123.

[4] Ce sont, outre notre texte, *Syll.*, 1 (un ἀπελευθερικὸς ἄνθρωπος, soupçonné de recéler un proscrit, est précipité de la roche Tarpéienne); 8 (Sulpicius vend le droit de cité ἐξελευθερικοῖς καὶ μετοίκοις); 33 (Sylla distribue des terres μίμοις καὶ καθάρμασιν ἐξελευθερικοῖς); *Anton.*, 58 (les ingénus sont frappés d'un impôt du quart du revenu, les ἐξελευθερικοί du 8e du capital).

portée serait très grande s'il fallait en croire plusieurs historiens modernes : on a vu dans notre anecdote, en effet, la preuve unique, mais décisive, de l'existence d'une colonie et d'une propagande juives, en Italie, plusieurs années avant la prise de Jérusalem par Pompée, événement auquel Philon rattache l'origine de la population israélite de Rome [1]. C'est en ce sens que se sont prononcés, par exemple, Ernest Havet [2], M. Friedlaender [3] et tout récemment M. Hild, dans son substantiel travail sur *les Juifs à Rome devant l'opinion et dans la littérature* [4]. « Le procès de Verrès, dit ce dernier auteur, étant de dix années [5] antérieur à la guerre de Judée, si le bon mot prêté à Cicéron n'a pas été fabriqué après coup, il est pour le moins curieux d'observer que déjà alors il y avait à Rome des Juifs et que l'on plaisantait publiquement les particularités de leur culte. »

La restriction indiquée par cette phrase « Si le bon mot n'a pas été fabriqué après coup » fait honneur au sens critique de M. Hild, mais elle est loin d'être suffisante : il est facile, en effet, de démontrer, non seulement que le mot prêté à Cicéron n'est pas authentique — ce qui n'aurait qu'une importance biographique assez secondaire, — mais qu'il n'a jamais pu être prononcé parce qu'il implique à la fois une erreur de fait et une erreur de droit.

En effet, le Cécilius dont il est question dans ce texte de Plutarque n'est pas un inconnu. Nous possédons encore le plaidoyer que Cicéron prononça pour écarter ses prétentions au rôle d'accusateur de Verrès : c'est le discours communément intitulé *Divinatio in Q. Caecilium*, et ce discours, ainsi que les scolies du pseudo-Asconius qui s'y rapportent [6], nous fournissent plusieurs renseignements intéressants sur le compte du personnage. Nous y apprenons qu'il s'appelait Q. Cæcilius Niger et qu'il était originaire de Sicile ou, du moins, domicilié dans cette province (*domo Siculus*) [7]. Il avait un frère puîné du nom de Marcus, que Cicéron

[1] Philon, *Legat. ad Caium*, 23.

[2] E. Havet, *Origines du christianisme*, II, 150. Dans ce morceau, Havet passe sous silence la *libertinité* de Cécilius.

[3] Friedlaender, *Römische Sittengeschichte* (6e éd.), III, 621, note 12.

[4] *Revue des Études juives*, VIII (1884), p. 24.

[5] Plus exactement : sept années. Le procès de Verrès est de l'an 70 av. J.-C., la prise de Jérusalem de 63.

[6] Cicéron d'Orelli, V, 2, p. 97-124.

[7] Ps.-Ascon., p. 98 : *Q. Cæcilius Niger, domo Siculus et quæstor Verris* (c'est à tort qu'on a parfois corrigé *domo* en *homo*); p. 121 : *Sæpe in Cæcilium utiturhoc convicio, ut illum non Romanum, sed Siculum dicat.* En effet, Cicéron, parlant des griefs de Cécilius contre Verrès, dit (§ 53) : Ceteri *Siculi ultorem invenerunt*, et c'est sans doute en ce sens qu'il faut entendre la phrase du § 4, ainsi transmise dans les meilleurs manuscrits : *Q. Cæcilium, qui præsertim quæstor in sua provincia*

appelle *lectissimus atque ornatissimus adolescens*[1]. Quintus fut le questeur de Verrès pendant une partie de son gouvernement; au cours de ses fonctions, il se brouilla avec son préteur, mais, s'il faut en croire Cicéron, il s'était réconcilié avec lui avant son départ et laissa même auprès du gouverneur prévaricateur son frère ainsi que son secrétaire, Potamon.

Maintenant, il importe de remarquer que, dans tout le cours de ce plaidoyer, où Cicéron n'épargne à son adversaire ni les dures vérités, ni les insinuations désobligeantes, où même son origine sicilienne, dont Cécilius tirait un argument en faveur de ses prétentions, devient un prétexte de raillerie et de suspicion, il est remarquable, disons-nous, qu'on ne découvre pas, dans toute cette diatribe, la moindre allusion ni à la condition d'affranchi de Cécilius, ni à son affiliation au judaïsme, c'est à-dire précisément aux deux points où se résume le signalement donné par Plutarque. Et cependant quels arguments eussent été plus propres à exciter le rire du tribunal et à jeter le discrédit sur le compétiteur de Cicéron, objet essentiel d'où dépendait l'issue du débat engagé ?

Pour parler du judaïsme d'abord, quoique cette religion ne fût alors guère connue à Rome qu'à travers les écrivains grecs, elle était déjà frappée de la défaveur générale qui s'attachait à tous les cultes exotiques, aux « superstitions barbares », comme s'exprimaient les Romains de vieille roche. Soixante-dix ans auparavant le préteur Hispalus avait expulsé de la capitale les ambassadeurs de Simon Macchabée, qui se livraient à la propagande religieuse[2]. Depuis lors, les Juifs n'avaient pas reparu à Rome, mais tous les Romains que leurs affaires ou leurs études amenaient en Orient avaient eu l'occasion d'y rencontrer des spécimens de la race israélite répandus à travers toute l'Asie-Mineure. Cicéron lui-même devait en avoir connu pendant son séjour prolongé en Grèce et en Asie (79-77 av. J.-C.), et c'est sans doute dans les leçons de son maître d'éloquence, Apollonios Molon, auteur d'un pamphlet classique contre les Juifs[3], c'est aussi dans son commerce avec le philosophe Posidonios, qui ne leur était pas plus favorable, qu'il

fuisset. Sur le sens du mot *domus*, synonyme de *origo*, cf. Mommsen, *op. cit.*, (VI, 2), p. 426, n° 3.

[1] *Divin.*, IX, 29.

[2] Valère Maxime, I, 3, 2, avec les observations de Schürer, *Geschichte* (2e éd.), II, 505.

[3] Alexandre Polyhistor, fr. 5, chez Eusèbe, *Præp. evang.*, IX, 19 : ὁ δὲ τὴν συσκευὴν τὴν κατὰ Ἰουδαίων γράψας Μόλων. Cet ouvrage est souvent cité, sans indication précise, par Josèphe. Sur les rapports de Cicéron avec Molon et Posidonios, cf. Plut., *Cic.*, 4.

puisa les éléments de cet « antisémitisme » un peu superficiel dont le *Pro Flacco* nous a conservé le témoignage. Pour peu donc que Cécilius eût été judaïsant ou suspect de l'être, Cicéron n'aurait pas manqué d'en tirer matière à plaisanterie dans ce long plaidoyer tout farci d'attaques personnelles. Le nom même de Verrès, avec son double sens injurieux, lui en procurait le prétexte en rappelant l'aversion bien connue des Juifs pour la viande de porc [1]. Le fait est que Cicéron ne s'est pas privé, pas plus dans les Verrines que dans ce plaidoyer même, du calembour facile, inévitable, qu'appelait ce nom malencontreux [2], mais de juifs et de judaïsme pas un mot, et si jamais l'*argumentum ex silentio* a pu être de quelque poids, c'est assurément dans une occasion pareille. On peut donc affirmer hardiment ou bien que Cécilius ne judaïsait pas ou bien, ce qui revient au même, que ni Cicéron ni son auditoire n'en avaient aucun soupçon.

Il en va de même du reproche de *libertinité*. Ce reproche est la monnaie courante de la polémique du Ier siècle; il s'étendait même aux simples descendants d'un affranchi. Antoine faisait un crime à Octave d'avoir eu un affranchi pour trisaïeul [3]. Horace est las de s'entendre traiter de « fils d'affranchi » [4]. On peut être sûr que si Cécilius avait eu du sang d'affranchi dans les veines, à plus forte raison s'il avait été lui-même un ancien esclave, comme l'affirme le texte de Plutarque, Cicéron, qui savait, suivant les besoins de la cause, flatter les passions populaires ou les préjugés aristocratiques, y aurait trouvé le thème d'inépuisables moqueries. Or, non seulement on ne rencontre pas, dans tout le discours, une phrase, un mot qui puisse s'interpréter dans ce sens, mais encore nous avons vu que Cicéron, parlant du frère de son adversaire, M. Cécilius, se sert d'expressions qui auraient paru singulièrement déplacées, à propos d'un affranchi : *lectissimus atque ornatissimus adolescens*. Ajoutons que le seul fait de l'existence de ce frère suffirait à rejeter le témoignage de Plutarque, car, en droit strict, un affranchi ne peut avoir de frère, pas plus qu'il n'a de père ou d'aïeux ; la parenté servile n'a pas de valeur légale; cela est en-

[1] Posidonios est le premier écrivain grec connu qui fasse allusion à cette aversion : voir chez Diodore de Sicile (fr. XXXIV, 1) le récit, extrait de Posidonios, de la profanation du temple et des Livres saints par Antiochos Epiphane.

[2] *Divin.*, XVII, 57 : *Sed repente e vestigio, ex homine (tanquam aliquo Circæo poculo) factus est Verres.* Ps-Ascon., *ad loc.* : *Ilia enim sues ex hominibus faciebat.*

[3] Suétone, *Aug.*, 2 : *M. Antonius libertinum ei prœavum exprobrat.*

[4] Horace, *Sat.*, I, 6, 45-6 : *Quem rodunt omnes libertino patre natum.* Ailleurs, suivant la fine remarque de M. Lemonnier, Horace, cédant au préjugé commun, félicite Mécène de ne pas s'attacher à la naissance des gens, *quali sit quisque parente Natus dum ingenuus* (*Sat.*, I, 6, 7).

core vrai au début de l'époque impériale, cela est vrai surtout à l'époque républicaine où nous sommes.

Mais l'argument le plus décisif, et qu'on s'étonne de ne pas rencontrer sous la plume des commentateurs de Plutarque et de Cicéron, c'est que Cécilius Niger a été questeur en Sicile et que de pareilles fonctions étaient incompatibles avec une naissance servile. L'exclusion des *libertini* du *jus honorum*, c'est-à-dire du droit aux magistratures soit romaines, soit même municipales, est un principe qui n'a pas même eu besoin d'être formulé dans un texte de loi spécial, tant la coutume, le *mos majorum*, l'avait formellement consacré [1]. On scruterait toute l'histoire de la république romaine, même aux époques troublées où la sévérité des comices se relâcha parfois en faveur des fils d'affranchis [2], sans découvrir un seul exemple de dérogation au principe en ce qui concerne les affranchis eux-mêmes. Pour détenir en qualité de magistrat une parcelle de la majesté du peuple romain, de même que pour entrer à la curie, l'ingénuité était absolument de rigueur; c'est bien inutilement qu'on tâcherait d'argumenter contre cette vérité de fait d'une affirmation volontairement exagérée de Philippe V de Macédoine, proposant à une ville thessalienne en cette matière l'exemple libéral de la république romaine [3]. En plein siècle d'Auguste, Tite-Live, prêtant au tribun Canuléius un discours en faveur de l'émancipation politique des plébéiens, le fait parler ainsi : « Parce que nous ouvririons aux plébéiens l'accès des dignités suprêmes, en serait-ce fait de l'empire ? et ces mots *un plébéien consul* exciteront-ils autant de scandale, que s'il était question d'élever au consulat un esclave ou un affranchi [4] ? » Impossible d'exprimer plus clairement que pour un Romain du temps d'Auguste, *à fortiori* pour un Romain du temps de Cicéron, l'élection d'un affranchi à une magistrature curule ou même plébéienne représentait l'abomina-

[1] Mommsen, *Droit public romain* (trad. fr.), II, 136-7. En ce sens tous les auteurs compétents : Marquardt, Lange, Rein, Herzog, Schiller, Karlowa, Willems, Lemonnier.

[2] Tels sont les cas rapportés par Appien, *B. Civ.*, I, 33, et Dion, LIII, 27. Cp. Cic., *Pro Cluentio*, 132 ; Dion, XL, 63 (fils d'affranchis exclus du Sénat). « Quant aux affranchis eux-mêmes, dit Mommsen (*l. cit.*), on n'en rencontre qui soient magistrats qu'à l'époque de la décadence la plus complète (*Vita Comm.*, 6; *Elag.*, 11), et encore toujours probablement avec la concession de l'ingénuité fictive. »

[3] Lettre de Philippe V au peuple de Larissa (*Ath. Mittheilungen*, VII, 65, l. 31 s.) : οἱ Ῥωμαῖοι... οἱ καὶ τοὺς οἰκέτας ὅταν ἐλευθερώσωσιν προσδεχόμενοι εἰς τὸ πολίτευμα καὶ τῶν ἀρχείων με[ταδί]δοντες. « *Seine Angabe*, dit M. Mommsen (*Hermes*, XVII, 481), *ist entweder übertrieben oder es sind unter den Freigelassenen auch deren Descendenten mitverstanden.* »

[4] T. Live, IV, 3, 7 : *et perinde hoc valet plebeius consul fiat tanquam servum aut libertinum aliquis consulem futurum dicat.* La leçon des éditions *plebeius ne consul fiat* n'offre, pour moi, aucun sens.

tion de la désolation, la fin du monde, comme l'eût été l'élection même d'un esclave. Concluons que, si Q. Cécilius Niger a été questeur en Sicile — et cela est certain, — il est non moins certain qu'il n'était pas de condition libertine, et que Plutarque ou sa source se sont trompés [1].

II

Nous venons de démontrer — un peu surabondamment peut-être — que, des deux qualificatifs accolés par Plutarque au nom de Cécilius, l'un est invraisemblable, l'autre impossible : autant vaut dire que l'anecdote elle-même est controuvée et ne saurait, par conséquent, servir de preuve à l'existence prétendue de communautés juives en Italie et en Sicile antérieurement à l'an 63 avant J.-C. Ce résultat est important pour l'histoire, mais il ne suffit pas aux exigences de la critique. Plutarque est un historien de bonne foi et de médiocre imagination : on ne saurait le soupçonner d'avoir fabriqué de toutes pièces cette anecdote, dont le fond aussi bien que la forme trahissent une source romaine; il faut donc essayer de déterminer quelle est cette source, et aussi, par suite de quelle confusion volontaire ou involontaire l'anecdote a pu prendre naissance. Ici nous quittons les certitudes pour les conjectures : je demande l'indulgence pour les miennes.

L'histoire littéraire connaît un autre personnage du nom de Cécilius, Sicilien comme l'adversaire de Cicéron, et dont on racontait aussi, mais à meilleur droit, ce semble, qu'il était de condition libertine et de religion juive. Je veux parler de Cécilius de Calacté, rhéteur célèbre, dont les nombreux ouvrages, aujourd'hui perdus, ont été souvent cités et plus souvent mis à contribution depuis Quintilien jusqu'à Athénée [2]. La biographie de ce personnage ne nous est guère connue que par un article de Suidas, dont voici le début : « Cécilius, Sicilien, de Calacté, qui est une ville de Sicile. Rhéteur et sophiste, florissait à Rome sous César Auguste et jusqu'à Hadrien (?). Suivant quelques-uns, il était d'origine servile,

[1] Je n'insiste pas sur le *cognomen* Niger, qui n'indique pas nécessairement un ingénu. Le seul Caecilius Niger connu d'ailleurs est un Espagnol mentionné par le continuateur de César, *Bell. hisp.*, 35.

[2] Les fragments de Cécilius ont été recueillis par Th. Burckhardt, Bâle, 1863; les fragments historiques seulement par C. Müller, *Fr. hist. græc.*, III, 330 sq. Voir, en outre, R. Weise, *Quæstiones Cæcilianæ*, Berlin, 1888 (*non vidi*; cf. *Bursians Jahresbericht* 1890, I, p. 67), et l'article de Caccialanza dans la *Rivista di filologia*, XVIII, 1-73.

s'appelait d'abord Archagathos et professait la religion juive[1] ». A part la bévue, due peut-être à un glossateur ignorant, qui prolonge la vie de Cécilius jusqu'au règne d'Hadrien[2], la notice de Suidas paraît puisée à bonne source et mérite toute créance. Le nom romain Cécilius porté par ce rhéteur grec s'explique fort bien par un affranchissement dû à un membre de la *gens Caecilia*, probablement un Métellus; les Metelli étaient les patrons de la Sicile[3], et, si l'on voulait désigner le *manumissor* probable de Cécilius, on n'aurait que l'embarras du choix entre L. Cæcilius Metellus, successeur de Verrès, un questeur du même nom[4], etc. On pourrait même penser à Q. Cæcilius Niger lui-même, le questeur de Verrès, et supposer que l'auteur copié par Plutarque a simplement confondu l'affranchi avec le patron. A l'appui de l'origine sicilienne et servile de Cécilius on peut citer l'histoire des guerres d'esclaves de Sicile, dont il était l'auteur[5]. Le nom même d'Archagathos que Cécilius aurait porté avant son affranchissement a une physionomie bien sicilienne : sur quatre personnages connus de ce nom, trois étaient Siciliens[6], et le nom se rencontre maintes fois dans les inscriptions de l'île[7]. Enfin, le judaïsme de Cécilius trouve une confirmation indirecte, mais remarquable, dans un passage célèbre du *Traité du sublime*. Cet ouvrage, quoique dirigé contre certaines théories du rhéteur de Calacté, paraît avoir fait de larges emprunts au livre analogue qu'il avait composé sur la même matière. Or, au chapitre IX du *Traité*, l'auteur anonyme donne, comme un exemple du sublime, l'un des premiers versets de la *Genèse* : « Dieu dit que la lumière soit, et la lumière fut ; que la terre soit, et la terre fut ». Ces paroles sont attribuées par lui « au législateur des Juifs, qui n'était pas le premier venu ». Suivant l'ingénieuse hypothèse de Schurzfleisch et de Röper[8], reprise par plusieurs critiques contemporains, il est infiniment probable que l'auteur du *Traité* n'a pas eu directement connaissance du texte de la *Genèse;* il a dû trouver

[1] Suidas, *s. v.* Καικίλιος : ... Ἀπὸ δούλων, ὥς τινες ἱστορήκασι, καὶ πρότερον μὲν καλούμενος Ἀρχάγαθος, τὴν δὲ δόξαν Ἰουδαῖος.

[2] C. Müller suppose que Suidas (ou le glossateur) a confondu Cécilius de Calacté avec le jurisconsulte Sextus Cæcilius (Gell., xx, 1).

[3] Ps-Asconius, *in Divin.*, p. 100, Or. Comparer le nom Cn. Pompeius porté par un rhéteur contemporain, ami de Denys.

[4] Kaibel, *Insc. Sicil.*, 282.

[5] Athénée, VI, p. 272 F (= fr. 1, Müller).

[6] Le fils et le petit-fils d'Agathocle et un citoyen d'Halus, *Verr.*, IV, 23, § 51. Cf. aussi l'amiral syracusain Agatharchos, Diodore, XIII, 13, 2.

[7] Kaibel, *Insc. Sicil.*, nos 210-212, 317, 330, 376, 421.

[8] *Philologus*, I, 631. Cf. Bergk, *Griech. Literaturgeschichte*, IV, 553, note 52, qui rejette, avec raison, l'hypothèse d'une interpolation juive ou chrétienne ; (de même Bernays, *Gesammelte Abh.*, I, 353).

la citation toute prête chez son devancier Cécilius et la liberté même de la paraphrase favorise cette conjecture : le prosélyte citait de mémoire et fort inexactement, car les mots « Que la terre soit » ne se lisent nulle part dans la Bible.

Tenons donc pour avéré que le rhéteur Cécilius de Calacté était un affranchi judaïsant, ce qui ne veut pas dire, comme on l'a souvent interprété, juif ou syrien d'origine. Quelques philologues[1] ont prétendu que le renseignement de Suidas était le résultat d'une confusion avec le Cécilius de Plutarque; cette opinion ne soutient pas l'examen : pour la réfuter, il suffit de remarquer que Suidas fournit un détail précis, qu'on chercherait vainement chez Plutarque : le nom Archagathos porté par Cécilius avant son affranchissement. Quant à identifier les deux personnages, comme on l'a également proposé, la chronologie, pour ne parler que de cette raison, s'y oppose absolument. Q. Cécilius Niger, l'adversaire de Cicéron, questeur en 73 av. J.-C., doit être né aux environs de l'an 100 ; Cécilius de Calacté est un contemporain de Denys d'Halicarnasse, qui l'appelle son « cher ami[2] », et fut, comme lui, élève d'Apollodore de Pergame[3], dont Auguste suivit les leçons dans sa jeunesse; sa floraison se place donc en même temps que celle de Denys, dans le dernier quart du Ier siècle av. J.-C., ou, comme s'exprime Suidas, sous Auguste. Il est donc impossible que les deux Cécilius n'en fassent qu'un; mais, d'autre part, comment admettre que deux personnages du même nom, l'un et l'autre Siciliens, à trente ou quarante ans d'intervalle, aient été tous les deux d'origine servile et convertis à la croyance juive? L'histoire ne se répète pas à ce point et de pareilles coïncidences, il faut le dire, frisent l'impossibilité : il ne nous reste donc plus qu'à admettre que le signalement authentique de Cécilius de Calacté a été, par erreur, transporté sur le compte de Cécilius Niger, et que cet anachronisme a suggéré le jeu de mots prêté à Cicéron, à moins, au contraire, que le désir de justifier un mauvais jeu de mots n'ait suggéré l'anachronisme.

Mais quel peut être l'auteur de cette étrange confusion? Encore une fois, ce ne peut être Plutarque lui-même, mais l'écrivain plus ancien qu'il a copié. Or, si l'on lit avec attention la *Vie de Cicé-*

[1] Vossius, Toupius, Bernhardy. Cf. C. Müller, *Frag. hist. Græc.*, III, 331.

[2] *Lettre à Pompée*, c. 3 (II, 113 Gros). Les deux rhéteurs sont nommés conjointement par Quintilien, III, 1, 16, dans une énumération chronologique. La question de leur priorité respective a souvent et vainement préoccupé les philologues.

[3] Quintilien, IX, 1, 12. Apollodore florissait, suivant saint Jérôme, vers 63 av. J.-C. Un autre indice que Cécilius survécut longtemps à Cicéron, c'est qu'il écrivit un parallèle entre Cicéron et Démosthène (Denys d'Halicarnasse et Suidas, *loc. cit.*; Plut., *Demosth.*, 3).

ron, on reconnaît sans peine que, pour le fond du récit, le biographe grec a suivi une source unique et très sûre, probablement la biographie latine de Tiron [1], en y intercalant des détails accessoires empruntés à la correspondance même de Cicéron ou à divers auteurs contemporains. Ce fond proprement historique est saupoudré d'une série d'anecdotes et de bons mots, dont la rédaction porte un air de famille et révèle également une source romaine. On ne saurait douter que cette source ne fût le recueil en trois livres de *Joci Ciceronis*, qui courait sous le nom de Tiron, et qui est cité plusieurs fois depuis Quintilien [2]. Quintilien lui-même, bon juge en pareille matière, suspectait l'authenticité de ce recueil : *utinam libertus eius Tiro*, dit-il, *aut alius quisquis fuit qui tres hac de re libros edidit, parcius dictorum numero indulsisset* ! Si, comme tout porte à le croire, l'anecdote sur Cécilius dérive du recueil des *Joci*, il faut voir dans ce fait une confirmation des doutes de Quintilien ; car il est peu croyable que le confident et ami de Cicéron, affranchi lui-même et ayant eu à souffrir, comme tant d'autres, des préjugés sociaux et des inégalités politiques dont cette classe de citoyens était l'objet, il est peu croyable, dis-je, que Tiron ait pu confondre l'ancien adversaire de son patron avec son confrère en *libertinité* et en littérature, Cécilius de Calacté. Une pareille erreur de perspective n'a pu être commise qu'à distance, quelque temps après la mort du plus jeune et du plus célèbre des deux Cécilius, sans doute aussi quelque temps après la mort de Tiron. Or, Tiron étant mort centenaire vers l'an 20 après J.-C. [3], c'est à cette époque, au commencement du règne de Tibère, qu'on placera la rédaction du livre des *Joci*. L'erreur palpable dont l'auteur est convaincu dans le cas de Cécilius est de nature à ébranler notre confiance dans la véracité du recueil tout entier, et les futurs critiques de Plutarque feront bien de passer au crible tous les renseignements dérivés de cette source qu'on lit dans la *Vie de Cicéron*. Au reste, l'emploi inconsidéré qu'en a fait Plutarque n'est pas la

[1] Cf. Peter, *Quellen Plutarchs*, p. 129 suiv. Tiron est cité expressément deux fois (c. XLI et XLIX).

[2] Quintilien, VI, 3, 5 ; VIII, 6, 73 ; Macrobe, II, 1, 12 ; Scol. Bob., *in Sest.*, p. 309 Or. Un recueil analogue avait été entrepris, du vivant même de Cicéron, par C. Trebonius (Cic., *Ad fam.*, XV, 21), et Macrobe, II, 1, 13, cite un mot de Cicéron, d'après une compilation (les *Lucubrationes* ?) de Furius Bibaculus. Jules César avait inséré des « mots » de Cicéron dans une compilation du même genre (*Ad fam.*, IX, 16, 4 ; cf. Suétone, *Jul.*, 56).

[3] Saint Jérôme (sur Eusèbe), *ad ann. Abr.* 2013 (= 4 av. J.-C.) : *Tiro... usque ad centesimum annum consenescit.* Il ne faut pas conclure de la date de cette mention que Tiron fût né en 104, car, en 50 avant J.-C., Cicéron le qualifie encore d'*adolescens* (*ad Att.*, VI, 7, fin.).

seule légèreté de ce genre qu'on soit en droit de reprocher au biographe de Chéronée : on sait depuis longtemps que si Plutarque a droit à notre estime par son talent, son érudition et son honnêteté, le sens critique n'est pas son fort. Mais comment justifier que l'érudition moderne, d'ordinaire si soupçonneuse, n'ait pas été plus clairvoyante que l'aimable biographe dans un cas où la fraude, pour ainsi dire, éclatait aux yeux !

Pour nous résumer, voici, croyons-nous, les conclusions qu'on peut tirer de cette analyse :

Cécilius Niger, l'adversaire de Cicéron, l'ancien questeur de Verrès, n'était ni juif de religion, ni affranchi de condition.

Si on lui a attribué cette double qualité, c'est par une confusion avec son homonyme et compatriote le rhéteur Cécilius de Calacté.

Le mot *Quid Judæo cum Verre?* est apocryphe. Plutarque l'a emprunté sans réflexion au recueil des *Joci Ciceronis* attribué, sans doute faussement, à Tiron.

Il n'y a aucune raison d'admettre l'existence de communautés juives ou d'une propagande juive en Italie ou en Sicile avant la prise de Jérusalem par Pompée [1].

THÉODORE REINACH.

[1] Je ne puis terminer ce travail sans exprimer le vœu qu'il se trouve un savant Israélite pour reconstituer la personne et l'œuvre de Cécilius de Calacté. L'absence totale de son nom a lieu de surprendre dans l'excellent ouvrage de Schürer ; Graetz ne le mentionne pas davantage. Quoique juif de religion seulement, et non de naissance, Cécilius a droit à figurer, comme Hellène judaïsant, à côté de la phalange des grands Juifs hellénistes, Aristobule, Philon, Josèphe. Il serait piquant de montrer ce fin restaurateur de l'atticisme en littérature, faisant adhésion au judaïsme en religion, et témoignant par là que, si la lumière du beau rayonne de l'acropole d'Athènes, c'est ailleurs que l'humanité doit chercher le pain de l'âme.

LE VAV CONVERSIF

On sait qu'en hébreu la même forme verbale qui sert de passé exprime le futur, lorsqu'elle est précédée de la conjonction *vav*, et que, inversement, la forme employée pour le futur prend l'acception du parfait, quand elle est précédée de la même conjonction (ponctuée, à la vérité, un peu différemment)[1]. Ce phénomène doit-il s'expliquer par l'hébreu seul, ou bien la comparaison des autres langues sémitiques peut-elle nous aider à le comprendre? Voilà ce que nous voudrions examiner dans la première partie de ce petit travail. Dans une seconde partie, nous rechercherons dans quelle mesure les différents livres de la Bible observent la règle du *vav conversif*.

I

EXPLICATION DU VAV CONVERSIF.

Ewald[2], Böttcher[3] et d'autres grammairiens modernes ont remplacé le nom de *vav conversif* par celui de *vav consécutif*. Cependant Ewald lui-même reconnaît que le terme de vav conversif est admissible si l'on entend par là qu'après ce vav, l'imparfait est substitué au parfait et réciproquement. Il ne deviendrait impropre que si l'on attribuait au vav même le pouvoir de changer le passé en futur et *vice versa*[4]. Comme en grammaire, la terminologie est toute de convention, nous ne voyons aucun incon-

[1] Quand le futur est au mode impératif, il n'est pas modifié par l'emploi de la conjonction vav, par exemple, לך לך... ואברכה (Gen., XII, 1 et suiv.).

[2] *Grammatik der hebräischen Sprache*, 1835, p. 161.

[3] *Ausführliches Lehrbuch d. hebr. Spr.*, p. 192.

[4] *Ibid.*, 1870, p. 594, n. 2. Voir aussi Kœnig, *Lehrgebäude der hebräischen Sprache*, p. 162.

vénient à garder le nom de vav conversif. Au contraire, le terme de vav consécutif a le désavantage d'impliquer une théorie qui est loin d'être démontrée. D'après Ewald, on emploie l'imparfait après le parfait, parce que l'action exprimée par le second verbe est la conséquence de l'action exprimée par le premier verbe, exemple אמר ויהי « Il a dit en sorte que cela fût ». L'exemple est très bien choisi, mais il ne suffit pas à justifier l'emploi général de l'imparfait à la place du parfait. Parce que, de deux actions coordonnées, la seconde est souvent amenée par la première, s'ensuit-il que la conjonction *et* soit constamment à interpréter par « en sorte que[1] »?

Ensuite, comment se fait-il que, si un mot quelconque sépare la conjonction du verbe, on ne puisse plus employer l'imparfait? L'action est-elle moins consécutive quand le verbe est précédé du sujet ou d'un adverbe?

La théorie d'Ewald est encore plus arbitraire, quand il s'agit d'expliquer comment le parfait précédé de la conjonction se substitue à l'imparfait. Ewald se contente de dire que l'imparfait consécutif a pour contre-partie le parfait consécutif, comme si, par amour de la symétrie, il avait fallu compliquer la syntaxe hébraïque[2]!

Nous conserverons donc la dénomination du vav conversif, sans attacher au mot plus d'importance qu'il ne convient. En effet, non seulement on ne peut admettre que le vav produise une interversion des temps, mais encore il faut se demander si réellement un temps se substitue à l'autre. En d'autres termes, au lieu de croire qu'une même forme prend des acceptions opposées, il faut voir si, au contraire, il n'y a pas eu fusion de formes primitivement différentes, et c'est pour retrouver ces formes dans leur état originel,

[1] Il est bon de noter que là où le vav a incontestablement le sens de *pour que*, *en sorte que*, on emploie bien l'imparfait, mais le vav prend un *scheva* et non un *petah*. Le verbe est alors le plus souvent au mode impératif. Nous citerons comme exemples : ויאמנו Gen., XLII, 20; ותינק (= ותינֶק) Ex., II, 7; ואכבדה *ibid.*, XIV, 4, 17; ויבאו *ibid.*, וירא Lév., IX, 6; ויכזב Nomb., XXIII, 19; ויתנהם *ibid.*, ויקחה Deut., XXX, 12, 13; וישמיענו *ibid.*; ונעשנה *ibid.*; ואעלים I Sam., XII, 3; ותהי I Rois, I, 2, ונשרב *ibid.*, XII, 9; ואשאכם וישרבו Isaïe, XLI, 29; ונראהו *ib.*, LIII, 2; ונחמדהו *ibid.*; וינזר Ez., XIV, 7; ויעל *ibid.*; ויבין Osée, XIV, 10; וידעם *ibid.*; ואשא Ps., LV, 13; ואסתר *ibid.*; וישמר *ibid.*, CVII, 43; ויתבוננו *ibid.*; וינערו Job, XXXVIII, 13; ויתוצבו *ibid.*, 14; וילכו *ibid.*, 35; ויאמרו *ibid.*; ואשלם *ibid.*, XL, 3; וישיבו Lam., I, 19; ואנחמך *ibid.*, II, 13. De même, après למען, exemples וינפש Ex., XXIII, 12; ידעו וישיגו וישכילו Is., XLI, 20; ותבינו ותאמינו *ibid.*, XLIII, 10; ויספרו Ps., LXXVIII, 6; וישרמר *ibid.*, 7.

[2] Pour Böttcher, le futur et le parfait consécutifs ont le même sens que le futur et le parfait sans *vav*. Il est inutile de dire combien on est forcé de torturer les textes pour justifier cette assertion.

qu'il y a lieu de faire intervenir les autres langues sémitiques. C'est ce que nous allons essayer, tout en reconnaissant, par avance, le caractère très hypothétique de nos conclusions.

Tout d'abord, il faut bien remarquer que ce n'est pas l'adjonction de préfixes ou de suffixes qui fait qu'un verbe devient futur ou passé. Il semble, il est vrai, que la différence essentielle entre la forme du parfait et celle de l'imparfait consiste en ce que l'un est suivi des affixes pronominaux, tandis que l'autre en est précédé; mais il est facile de démontrer que la place des pronoms ne détermine pas le temps. En effet, si des pronoms seuls dépendait le sens du verbe, les affixes une fois enlevés, le thème du parfait devrait être le même que celui de l'imparfait. Or, si l'on supprime תי dans פקדתי et אָ dans אפקד, פָּקַד et פְּקֹד diffèrent encore beaucoup. La véritable caractéristique du parfait est que la première radicale a un *a*, celle de l'imparfait que la première consonne a un *scheva* [1].

En outre, nous trouvons en assyrien les préfixes employés aussi bien pour le parfait que pour l'imparfait, ce qui prouve qu'un verbe avec préfixe n'est pas nécessairement un imparfait.

Enfin, de quelque façon qu'on explique le phénomène du vav conversif, on est obligé de reconnaître qu'un verbe avec préfixe peut s'employer pour le parfait et qu'un verbe avec suffixe peut servir d'imparfait.

Cela posé, voyons si la forme יפקד, qui est un futur, est identique avec ו(וַ)יפקד, qui sert de passé. La même question se posera pour פקד et ופקד.

On a remarqué depuis longtemps qu'avec le vav conversif on emploie le futur apocopé, qui est identique avec le futur impératif et répond au conditionnel arabe. Ainsi, on dit יַפְקִיד à l'indicatif, mais יַפְקֵד à l'impératif et, avec le vav conversif, וַיִּפְקֵד; de même, יָשׁוּב à l'indicatif, יָשֹׁב à l'impératif et וַיָּשָׁב (pause וַיָּשֹׁב); de même encore יִפְנֶה, יְפֶן et וַיִּפֶן [2]. Or, il est curieux de noter qu'en

[1] Nous essayons ailleurs de démontrer que l'absence de voyelle sous la première radicale n'est pas due à la présence des préfixes, et que, avant même que les pronoms se fussent soudés au verbe, l'imparfait n'avait pas de voyelle sous la première radicale.

[2] Si le futur impératif et le parfait préfixé ont une même origine, c'est cependant par une fausse analogie que ce dernier a pris à la 1re personne la terminaison הָ. Cette terminaison, d'ailleurs, est rare dans les parties anciennes de la Bible. Au singulier, on la trouve : Gen., XXXII, 6; Nombres, VIII, 19; Juges, VI, 6. 9. 10; X, 12; XII, 3; II Sam., VII, 10; XII, 18; XXII, 24; Jér., XI, 18; XXXII, 9; Ez., III, 3; IX, 8; XVI, 11; Ps., III, 6; VII, 5; LXIX, 11, 21; CXIX, 35, 59, 106, 147, 158, 162; Job, I, 15, 16, 17, 19; XIX, 20; Eccl., I, 17; Dan., VIII, 13, 15, 17; IX, 3, 4; Esd.,

arabe même le conditionnel est quelquefois l'équivalent du parfait. Après la conjonction *in* « si » on emploie indifféremment le parfait ou le conditionnel. Après la négation *lam* on emploie le conditionnel dans le sens du parfait. Inversement, le parfait sert d'optatif comme le conditionnel dans des formules telles que רחמה אלהה « Dieu ait pitié de lui ». Il est permis de conclure de là que la forme verbale qui exprime l'impératif peut servir en même temps de parfait. On comprend que, lorsqu'on énonce un ordre ou un souhait, on le considère comme étant déjà accompli. S'il en est ainsi, on conçoit que ויפקד soit un parfait, car ce n'est pas la même forme que l'indicatif futur ; c'est une forme identique à l'impératif et qui sert de parfait à côté de פָּקַד.

En assyrien *ifqud* est toujours un parfait et répond donc exactement à l'hébreu ויפקד, quand il est précédé du vav conversif. En éthiopien *yafqed* n'est pas non plus le futur indicatif, mais seulement l'optatif. On se sert pour l'indicatif, comme en assyrien, d'un autre thème, ainsi qu'on le verra plus loin.

De la comparaison de ces différentes langues il ressort, à notre avis, que la forme *p'ul* (*p'al*, *p'il*) n'est par elle-même ni un passé, ni un futur, et c'est pourquoi elle a pu devenir l'un et l'autre. En

VII, 28 ; VIII, 15, 16, 17, 25, 26, 28 ; IX. 3, 6, 15 ; Néh., I. 4 ; II, 1, 9, 13 ; VI, 8, 11, 12 ; VII, 5 ; XIII, 7, 8. 9, 10, 11, 13, 17, 19 ; XXI, 22, 30. Au pluriel on ne la rencontre que Gen., XLIII. 11 ; Ps., XC. 10 ; Esd., VIII, 23, 31. Là même où la terminaison הָ ne s'est pas introduite, l'analogie du futur impératif a eu pour effet de substituer le שרק au חלם et du חרק au צרי (sauf וואולֵך Deut., XXIX, 4 ; Amos, II, 10 ; ואעֵד Jér., XXXII, 10). Ce qui prouve qu'à l'origine la 1re personne avait la même vocalisation que les autres personnes, c'est que les matres lectiones manquent, surtout dans les parties anciennes de la Bible. Ainsi : ואשֵׁם Gen., XXIV, 47 ; Deut., X, 5 ; Is., LI, 6 ; Jér., XIII. 2 ; ואבֵא Ex., XXIX, 4 ; ואקֵץ Lév., XX, 23 ; ואבדל *ibid.*, 26 ; וַאֲשַׁלֵּחַ Deut., IX, 21 ; ואיעֵד I Rois, II. 42 ; ואתבֵא *ib.*, XVIII, 13 ; ואקֵם II Rois, III, 21 ; וַאֲגַדֵּר Jér., XLII, 21 ; וארצֵא Ez., XXVIII, 18 ; ואסתֵר *ib.*, XXXIX, 23 ; ואשֵׁב Zach., VI, 1 ; ואכחֵד *ibid.*, XI, 8. Le *yod* se trouve dans Jos., XXIV. 6. 8 ; I Sam., X, 18 ; XII, 1 ; Is., XLVIII, 5 ; Jér., II, 7 ; XI, 8 ; Ez., XXXVI, 19 ; Amos, II. 9, 11 ; Zach., XI, 13 ; Mal., I. 3 ; Néh., II, 18, 20 ; IV. 7 ; II Chr., VI, 11 ; le *vav*. Ez., III, 23 ; Néh., II, 15 ; IV, 8 ; II Chr., VI, 10. Dans les verbes à troisième radicale *yod*, la première personne est souvent apocopée, Gen., XXIV, 46 ; Ez., VI, 3 ; Nomb., XXIII, 4 ; Deut., III, 18 ; IX, 15. 16 ; X, 3 ; Jér., XV, 6 ; Ez., I, 4 ; XI, 16 ; XII, 7 ; Zach., IV, 4 ; Ps., XVIII, 24 ; XXXVIII, 15 ; LXIX, 12 ; Néh., I, 3 ; II, 15. Le futur terminé en הָ est cependant aussi fréquent, Gen., XXIV, 48 ; Deut., I, 16, 18 ; Jug., XII, 3 ; I Sam., XXVI, 21 ; II, Sam., VII, 9 ; Is., VI, 1 ; Jér., XIII, 2 ; XXXI, 25 ; XXXII, 9, 13 ; Ez., I, 1 ; VIII. 2, 10 ; XVI, 8 ; Am., IV, 10 ; Ps., XIV, 11, 21 ; Prov., XXIV, 32 ; Job, VII, 20. Il est difficile de déterminer si הָ représente la contraction de la voyelle radicale avec la terminaison הָ, ou bien si c'est seulement la voyelle radicale, les verbes en *yod* n'étant pas toujours apocopés, même aux autres personnes ; ainsi I Rois, XVIII, 32, 42 ; XIX, 8 ; XXII, 35, 54 ; II Rois, I, 10 ; II, 14 ; III, 2 ; IV, 23 ; XIII, 11 ; XXII, 19 ; Jér., XX, 2 ; XXXVI, 26 ; XXXVII, 21 ; XXXVIII, 16 ; XLIV, 17 ; LII, 37.

assyrien, elle est devenue parfait; en éthiopien, optatif. En arabe, *yafqud* a pris différents sens à l'aide des désinences. Avec *u* (*yafqud-u*), c'est un indicatif; avec *a*, c'est un subjonctif; sans désinence, c'est un conditionnel ou un optatif et quelquefois un parfait. L'hébreu a eu très probablement pendant une certaine période les mêmes distinctions, mais les désinences des modes dans les verbes, comme celle des cas dans les noms, sont tombées et, par suite, il n'est plus resté que l'indicatif et l'impératif, celui-ci employé également comme passé de l'indicatif après le vav. La différence de vocalisation entre יִשּׁוּב, par exemple, et יִשֹּׁב, entre יִפְקִיד et יִפְקֹד ne s'explique que si l'on suppose que l'indicatif, en hébreu, comme en arabe, avait une terminaison, tandis que l'impératif n'en avait pas. En effet, le שׁרק de יִשּׁוּב provient d'un ancien *u* long, tandis que le חֹלם de יִשֹּׁב provient d'un ancien *u* bref. L'*u* était bref à l'impératif parce qu'il se trouvait dans une syllabe fermée (*yasub*), tandis que l'*u* de l'indicatif était dans une syllabe ouverte, la troisième radicale étant suivie d'une voyelle *yasû-bu*. De même, dans יִפְקִיד le חרק provient d'un *i* qui était dans une syllabe ouverte : *yafqidu*, tandis que, à l'impératif, la syllabe était fermée *yafqid* : L'*i* s'est alors changé en צרי. Le subjonctif, ayant eu primitivement une désinence, ne pouvait pas être vocalisé autrement que l'indicatif, une fois la terminaison disparue. Pour le sens, le subjonctif se rapprochait davantage de l'impératif, c'est pourquoi on trouve ce dernier mode après certaines conjonctions, telles que אולי (Gen., XXXII, 30; 1 Rois, XVIII, 5, 27; Jér., XX, 10; XXI, 2; XXVI, 3; XXXVI, 7), למען [1] et après le vav, quand il signifie « pour que » [2].

Ainsi, au lieu d'admettre que וַיִּפְקֹד est un imparfait qui a fini par devenir un parfait, parce qu'il était employé à la suite du par-

[1] Voyez les exemples ci-dessus, p. 48, n. 1.

[2] C'est peut-être aussi le subjonctif qu'il faut voir dans l'imparfait après אז, exemple אז ישיר (Ex., XV, 1). En effet, en arabe on trouve *idhan* employé d'une manière analogue avec le subjonctif. Il est vrai qu'en arabe le verbe ainsi employé indique une action future, tandis qu'en hébreu il a le sens du passé; mais on comprend que l'imparfait subjonctif dépendant de אז puisse s'appliquer à tous les temps. ישיר, dans אז ישיר, n'est donc ni l'indicatif, qui ne saurait désigner qu'une action future, ni l'impératif, car il faudrait יָשֵׁר, mais le subjonctif régi par אז. On peut également supposer que la désinence *a* de la 1re personne du futur impératif (אפקדה) est identique à l'*a* du subjonctif. On a comparé, il est vrai, et avec raison, cette terminaison, ainsi que l'*a* de l'impératif avec l'énergique arabe, mais la question est de savoir si l'énergique arabe ne peut être expliqué de la même façon. Au lieu de dire que הָ dans אקטלה est pour *an*, il est plus simple dire que *an* dans *aqtulan* ou *anna* dans *aqtulanna* est composé de *a*, plus la particule *na* (hébreu נָא). Le redoublement du *noun* dans *anna* étant, comme le daguesch de נָא, dû à la pression (דחיק) exercée sur la particule monosyllabique.

fait, nous croyons que יִפְקֹד et וַיִּפְקֹד sont deux formes différentes (*yafqúdu* et *yafqud*), qui se ramènent, à leur tour, à une même forme (*pqud*) de sens indéterminé.

Si la différence grammaticale qui existe entre יִפְקֹד et וַיִּפְקֹד est encore visible dans certains verbes, il semble bien que פָּקַד et וּפָקַד soient une même forme. Mais là encore il faut se défier des apparences, car la grammaire comparée montrera qu'en réalité, nous avons devant nous deux formes qui ne sont pas identiques. Que la forme *pa'al* puisse exister comme futur, c'est ce que nous montrent l'éthiopien et l'assyrien. L'imparfait indicatif dans ces deux langues a, il est vrai, des préfixes, mais nous avons déjà dit, que la place des affixes pronominaux n'a pas d'importance. Ce qui est essentiel, c'est la vocalisation du thème verbal; or, en éthiopien et en assyrien, la première radicale a un *a* à l'imparfait : (*yefaqed*, *ipaqid*). Toutefois, et c'est là un point capital, ce thème se distingue du thème du parfait hébreu, grâce à la place de l'*accent tonique*. Dans le thème du parfait hébreu, la deuxième syllabe a le ton, comme le prouvent les nombreux dérivés du parfait, qui allongent la seconde voyelle, exemple פָּקוֹד (de *paqád*) correspondant à פָּקַד, פָּקִיד correspondant à פָּקֵד (*paqid*) et פָּקוּד à פָּקֹד. Au contraire, l'imparfait assyrien a le ton sur la première syllabe radicale, comme on le voit par le redoublement fréquent de la seconde radicale : *ipáqqid* pour *ipáqid*. C'est également la voyelle *a* qui est accentuée dans *yefaqed* en éthiopien. Et, de même que le parfait *pa'al* a donné naissance à des noms avec deuxième voyelle longue, de même l'imparfait *pá'al* et surtout *pá'il* a donné naissance à des noms avec première voyelle longue, dont le plus important n'est autre que le participe actif פּוֹעֵל (de *pâ'il*). L'allongement de la voyelle provient sûrement du ton, qui primitivement était sur la première syllabe de פּוֹעֵל, et qui n'a changé de place que lorsque les suffixes des cas sont venus s'attacher aux noms. Le ton a passé à la seconde syllabe, mais la voyelle longue est restée. Le participe a donc pour origine le thème du futur. Les grammairiens arabes ont senti l'affinité du participe et de l'imparfait, car, pour eux, l'imparfait est le remplaçant du participe : אלפעל אלמצארע ללפאעל. En hébreu même, le participe actif exprime très souvent une action qui va s'accomplir, par conséquent future. A côté du participe, il est probable que la forme *po'al*, comme גּוֹלֵם, les adjectifs de la forme *pa''al*, comme גַּנָּב, et *pi''él* (pour

[1] On ne peut rien conclure de l'accentuation de פָּקַד même, parce que l'adjonction des suffixes, puis leur chute, a modifié l'accentuation des mots hébreux.

pa''él), comme עִבֵּד, où le daguesch doit avoir pour cause l'accent tonique primitif, se rattachent à l'ancien imparfait *pa'al* ou *pa'il*[1].

On est, dès lors, amené à supposer que la forme *pa'al*, qui, précédée de vav, exprime en hébreu le futur, dérive de la forme *pa'al* avec ton sur la première syllabe. La ressemblance absolue des deux formes פקד et ופקד ne serait donc que secondaire. Peut-être même la différence primitive du ton a-t-elle laissé une trace dans l'accentuation actuelle de פקדתי et ופקדתי. Le premier est מלעל et le second מלרע. Il est admissible que פקדתי a conservé le ton sur la seconde syllabe, comme cela était même avant l'adjonction des suffixes, tandis que, dans ופקדתי, le ton qui était à l'origine sur la première syllabe n'a pas empêché le suffixe pronominal d'être accentué, et s'est réduit à un semi-ton[2] ou contre-ton, les règles de la prononciation ne permettant d'accentuer que la dernière ou l'avant-dernière syllabe des mots. Il est vrai qu'à la pause ופקדתי est מלעל, mais l'analogie des formes pausales a pu exercer ici d'autant plus son influence que les exemples de verbes avec la conjonction vav terminant une proposition devaient être assez rares[3].

En résumé, dans la langue sémitique primitive il y aurait eu pour le *qal*[4] deux formes fondamentales : l'une *pa'al* (*pa'il pa'ul*), lorsqu'elle avait le ton sur la deuxième syllabe, était un passé, et lorsqu'elle avait le ton sur la première était un futur, et l'autre, *p'al* (*p'il*, *p'ul*), ne désignait pas à l'origine un temps déterminé, mais est devenue ensuite, suivant les dialectes ou suivant les désinences qu'elle a prises, un imparfait ou un parfait.

Pourquoi *pa'ál* (passé) et *pá'al* (futur) ont-ils reçu en hébreu des suffixes, tandis que *p'al* a reçu des préfixes? Nous hasarderons la supposition suivante. On sait qu'en hébreu on a l'habitude de mettre le mot important en tête de la proposition. Or, *pa'ál* et *pá'al* paraissent avoir exprimé des actions précises et détermi-

[1] Il est probable que le *daguesch* du *piél* et la voyelle longue du *pôél* ont une origine semblable, mais ce n'est pas ici le lieu d'y insister.

[2] Si la voyelle de la première radicale n'est pas tombée complètement, cela tient d'abord à ce que cette voyelle avait primitivement le ton, mais aussi à l'analogie du parfait פקד. Les deux formes *pá'al* et *pa'ál* ont fini par être assimilées complètement, tout en n'étant pas accentuées de la même manière.

[3] Il faudrait modifier en ce sens ce que nous disions de l'accent tonique en hébreu, *Revue*, XVI, p. 76. La supposition qu'il y avait une tendance à commencer les mots par une syllabe non accentuée devient inutile. Pour les imparfaits apocopés comme וַיָּשֹׁב, nous croyons que la conjonction et le préfixe réunis l'emportent sur le monosyllabe verbal; c'est pourquoi le préfixe a le ton. A la pause, c'est le thème verbal qui reprend la suprématie. Cette raison peut expliquer aussi l'accentuation de ופקדתי à la pause.

[4] Les autres formes ont dû se modeler sur le *qal*.

nées : le verbe est alors mis avant le sujet ; au contraire, *p'al* exprimait à l'origine une idée indéterminée et vague ; le sujet a alors pris la première place, et est resté comme préfixe, alors même que *p'al*, grâce aux désinences de mode, avait fini par prendre des acceptions plus nettes.

A l'aide des hypothèses déjà formulées, on comprend aussi pourquoi l'hébreu a réparti les passés et les futurs de telle sorte qu'on emploie פקדתי et ואפקד comme passés, אפקד et ופקדתי comme futurs. En effet, le parfait פקדתי a conservé son accentuation première, la notion de passé qu'il exprime n'est donc pas obscurcie ; or, comme c'est naturellement le premier verbe dont on se sert qui doit indiquer clairement le temps auquel on pense, פקדתי devait logiquement être employé en tête d'une série de passés. Pour un second verbe, il était moins nécessaire d'employer une forme très précise. Or, l'esprit sémitique a une tendance à commencer une seconde proposition par où la première a fini. On dira, par exemple : Pierre est bon et mauvais est Paul. C'est ce que les Arabes appellent *laff wanaschr* (enveloppement et développement), et on peut y comparer la disposition des inscriptions *boustrophedon*, qui vont de droite à gauche puis de gauche à droite. Le sujet dans פקדתי étant après le verbe, on est porté à continuer par le sujet et à donner seulement ensuite le verbe : ואפקד fera donc la suite de פקדתי. On se sera habitué plus tard à employer toujours avec le vav אפקד comme passé.

Par cela même que, avec le vav, אפקד servait de passé, sans vav (et avec désinence *u*) il devenait un futur plus net que פקדתי qui n'avait même plus son ancienne accentuation ; il a donc été employé comme premier verbe, et, toujours en vertu du *laff wanaschr*, פקדתי, en tant que futur, a pris le second rang ; et de même que וָאפקד était devenu définitivement un parfait, ופקדתי est devenu définitivement un imparfait.

Il reste encore à expliquer pourquoi la conjonction vav a devant les préfixes un *petah* et est suivie d'un *daguesch*. Mais ici nous n'avons qu'à suivre Böttcher, qui a comparé avec beaucoup de raison le *petah* avec daguesch qu'on trouve dans בַּמָּה, כַּמָּה. Lorsque deux particules monosyllabiques s'agglutinent, on est porté à prononcer plus fortement la seconde consonne, de façon à donner plus de corps au mot ainsi formé. Bien que les préfixes pronominaux précédés du vav ne se détachent pas du verbe, ils forment néanmoins avec le vav une particule composée [1]. Dans le

[1] Le *daguesch* qui suit le *hé* interrogatif dans une consonne avec *scheva* a peut-être la même origine. Primitivement, ce daguesch aura été mis dans les prépositions

futur impératif, le vav n'est lié qu'accidentellement au préfixe, c'est pourquoi il garde sa ponctuation ordinaire.

II

EXCEPTIONS A LA RÈGLE DU VAV CONVERSIF.

Si nous quittons le terrain des hypothèses relatives à l'origine de la règle du vav conversif pour en examiner l'application dans les différents livres de la Bible, nous constatons que dans la première partie de la Bible, qui va de la Genèse aux Rois, on n'emploie que très rarement le vav coordinatif à la place du vav conversif. Il est même probable que les exceptions qu'on y trouve sont dues à la négligence des copistes, quand ce ne sont pas de simples fautes de ponctuation. Les remarques suivantes le montreront.

Dans la Genèse on trouve quatre fois la 3e personne masc. sing. du passé hifil précédée du vav coordinatif, à savoir : והאמן (xv, 6), והוכח (xxi, 25), והחלף (xxxi, 7), והחרש (xxxiv, 5). On remarque qu'aucun des quatre mots n'a de *yod* entre la deuxième et la troisième radicales, et cette coïncidence, qui ne peut guère être fortuite, nous fait croire que ces mots ne devraient pas être ponctués comme des passés, mais que ce sont des infinitifs absolus, comme ונתון (Gen., xli, 43), והותר (Ex., xxxvi, 7), etc. Les ponctuateurs, plus habitués par le langage rabbinique aux passés avec vav coordinatif, qu'aux infinitifs, auront pris ces verbes pour des passés. La vraie vocalisation de ces mots serait donc : וְהַאֲמֵן, וְהוֹכֵחַ, וְהַחֲלֵף, וְהַחֲרֵשׁ. Dans la Genèse (xxviii, 6), on rencontre encore ושלח comme passé, qu'il faut peut-être lire aussi וְשַׁלֵּחַ. Le verset, d'ailleurs, paraît altéré, ברך et בברכו étant redondants.

Dans l'Exode on trouve וצפה (xxxvi, 38 ; xxxviii, 28), וחשק (*ib.*), וקצץ (xxxix, 3), que nous serions disposé à prendre pour des infinitifs : וצַפֵּה, וחַשֵּׁק, וקַצֵּץ.

ודבר (Nombres, xxiii, 19) en parallélisme avec אמר est peut-être une faute pour דבר.

ואמץ (Deut., ii, 30) doit aussi sans doute être lu וַאֲמֵץ.

Dans Josué vi, 8, 13, on rencontre ותקעו, mais dans ce même

בְּ, כְּ, לְ, qui, avec le *hé*, formaient une particule composée, comme dans הבמחנים. Puis, on aura mis le daguesch là même où les lettres ל, כ, ב étaient de la racine, comme הכְּתנת, et finalement dans toutes les lettres, exemple השמנה.

verset, on trouve aussi וּתְקוֹעַ, ce qui nous autorise à penser que dans ותקעו il y a eu transposition du vav.

Le cantique de Déborah (Juges, v) contient trois passés avec vav dans le verset 26 : ומחצה, והלמה, והלכה, à côté de מחקה sans vav. On peut supposer que le vav des autres verbes est dû à une erreur. Avec les termes parallèles on laisse facilement la conjonction de côté[1]. De plus, ומחצה est précédée de ראשו, qui termine par un vav ; ce vav aura pu se dédoubler. Les Juges présentent encore le mot ונפל (VII, 13), que nous lirons וְנִפַּל ; cf. ונפוץ (*ibid.*, v, 19) et ועלו (XVI, 18), qui, s'il n'est pas une faute pour ויעלו, pourrait être ponctué וְעָלוּ.

Dans I Sam., IV, 19, ומת est certainement une erreur pour ומת, comme suite de אל הלקח. — Le mot ואמרו (v, 7), s'il n'est pas pour ואמור ou ויאמרו, peut être considéré comme un imparfait : « Et les (gens d'Asdod) disaient ». Il est, en outre, possible que וירא, dans ce verset, vienne de ירא et aurait dû avoir un *méteg* sous le *yod;* dans ce cas, au lieu de ואמרו, il faudrait יאמרו, et le sens serait : *Et les gens d'Asdod craignirent, car ils disaient ainsi.* — ונקה (XXVI, 9) peut être lu וַנֻּקָּה, s'il n'y avait pas primitivement וינקה.

Dans le second livre de Samuel (VII, 11), on rencontre והגיד, mais le passage parallèle des Chroniques (I, XVII, 10) a la leçon exacte ואגד, car c'est le prophète qui annonce que David bâtira un temple. Le mot ה' est donc de trop ; il est d'ailleurs redondant avec ה' de la fin du verset[2]. Puis והעביר (XII, 31), qui, s'il n'est pas un imparfait, peut se lire והעבֵיר. Le *yod* se trouve assez souvent à l'infinitif absolu (Is., LIX, 4; Jér., X, 5; XIII, 32; XXXVI, 16; XLIV, 4, 17; Amos, IX, 8; Zach., XI, 10). Quelquefois même, le *yod* a fait ponctuer la seconde radicale d'un חרק, de sorte que l'infinitif premier a été remplacé par le second (Josué, IV, 3; Jér., X, 33 ; Ez., VII, 14 ; XXI, 31 ; Ps., LXXVII, 2). — Nous changerons également ונפל (XIII, 18) et ויפר (XVI, 16) en וְנִפֹּל et וַיָּפֵר.

Dans le premier livre des Rois וקלע (VI, 32, 35) et וצפה (*ibid*). nous paraissent également des infinitifs. Le passé y a été substitué, comme dans les passages semblables de l'Exode. L'infinitif devait être employé surtout là où l'on racontait une série d'opérations. Pour והעורנו (VIII, 47) il n'y a guère à douter que le vav ne soit de trop, car רשענו, qui vient après, n'a pas la conjonction, et le vav de חטאנו, qui précède, a pu facilement se dédoubler. Dans

[1] Voir plus loin p. 58.

[2] Le verset des Chroniques est lui-même altéré : au lieu de ובית, il faut כי בית, le כ est tombé à cause de לך, et le *yod* a été changé en vav.

le passage parallèle II Chroniques, VI, 37, il y a הטוינו sans vav, par contre on y lit ורשענו. — וצוה (XI, 10), והעמיד (XII, 32) והפקיד (XIV 27) seront à lire comme des infinitifs. והכה (XX, 21), après ויך, est sûrement mal ponctué pour והכֵּה.

Dans le deuxième livre ולקח (XIV, 14), ושבר (XVIII, 4), וכרת et וכתת (*ibid.*) sont aussi, selon nous, des infinitifs absolus. On trouve, il est vrai, והחרישו (XVIII, 36), mais le passage parallèle d'Isaïe (XXXVI, 21) a ויחרישו. De même, au lieu de ונתנו (XIX, 18), le texte d'Isaïe (XXXVII, 19) porte ונתון, ce qui vient à l'appui de notre opinion que tous ces passés avec vav non conversifs ont été simplement mal ponctués, et nous corrigerons de la même façon ובנה (XXI, 4), והעביר (*ib.*, 6), ונחש et ועשה (*ibid.*). — Dans XXI, 13, le sens même indique que מחה והפך ne sont autre chose que des infinitifs absolus, et qu'il faut ponctuer מָחֹה וְהָפֹךְ. Toute une autre série de passés, au lieu d'infinitifs, se trouve au chapitre XXIII : ונשא (4), והשבית (5), וניתץ (8), וטמא (10), ושבר (14). De même, והגלה (XXIV, 14), ושנא (XXV, 29) et, enfin, ואכל (*ibid.*), si ce n'est pas un imparfait.

Ce qui nous porte à croire que, dans toute cette partie de la Bible, il n'y a pas lieu d'admettre des passés avec vav non conversif, c'est qu'on ne trouve presque jamais que la 3e pers. masc. sing C'est seulement dans Juges, V, 26, qu'on trouve la 3e pers. féminin. Quant à la 3e pers. pluriel (Josué, VI, 8, 13; II Rois, XVIII, 36; XIX, 18) et à la 1re pers. plur. (I Rois, VIII, 47), les passages parallèles nous fournissent les leçons correctes. Ce serait un hasard extraordinaire qu'on ne trouvât pas d'exemple de ce passé à la 1re et à la 2e personne, si réellement les auteurs avaient employé le vav non conversif.

Avec les livres prophétiques proprement dits, on voit apparaître le vav coordinatif à toutes les personnes du passé, ce qui ne permet plus de recourir à des corrections pour supprimer les exceptions à la règle du vav conversif.

Dans Isaïe, les exemples sont encore peu nombreux et même dans deux passages, שטף ועבר (VIII, 8), והמליט (פסוח) והציל (גנון) (XXXI, 5), on est obligé de remplacer les passés par des infinitifs absolus. Dans Jérémie, ils sont plus fréquents, et encore davantage dans Ezéchiel. Dans les douze petits prophètes, ils sont relativement rares. Ces exemples sont :

Isaïe : ופערה (V, 14), וירד, *ibid.*, והושעתי ?[1] (XLIII, 12), והשמעת ? (*ibid.*), והורדתי ? (*ib.*, 14), והולידה (LV, 10), והצמיחה (*ib.*), ונתן (*ib.*), והצליח (11), והמליטה (LVI, 7)

[1] Les verbes marqués d'un point d'interrogation peuvent à la rigueur être pris pour des futurs.

Jérémie : ונכרתה (VII, 28), ובנו (*ib.*, 31), ואכלוהו (X, 25), והכלימו (XIV, 3), וחפרו (*ibid.*), וחפרה (XV, 9), ושתה (XXII, 16), ועשה (*ib.*), והכו (XXXVII, 15), ונתנו (*ib.*), ונפלו (XLVI, 6), וחשב (XLIX, 30), ורפו (L, 43), ונלכדו (LI, 56), ושנה (LII, 33), ואכל (*ibid.*).

Ezéchiel : ויצאו והכו (IX, 7), ומלאתם (XI, 6), וחזיתם (XIII, 8), והפרחתי (XVII, 24), ויבשו (XIX, 12), והשיבתי (XX, 22), ועדית (XXIII, 40), וישבת (*ib.*, 41), ונקמו (XXV, 12), ורם (XXXI, 10), והעתרתם (XXXV, 13), והעבירנו (XXXVII, 2), ונבאתי (*ib.*, 7), וראיתי (*ib.*, 8), והנבאתי (*ib.*, 10), ואבדה (*ib.*, 11), ונהיתה (XXXIX, 8), ומדד (XL, 24, 35; XLI, 13, 14), וכלה (XLII, 15), והוציאני (*ib.*).

Joël : והשליך (I, 7); *Amos :* ושחת (I, 11), ואכלה (VII, 4); *Michée :* ורמס וטרף (V, 7); *Nahum :* ונודד ? (III, 17).

Les Hagiographes fournissent, bien entendu, un nombre considérable de passés avec vav non conversif. Il y en aurait peut-être encore davantage dans les livres poétiques, si le *vav*, comme une foule d'autres particules, n'était très souvent laissé de côté. Par contre, il est vrai, on peut se demander si, dans les passages où l'on trouve le vav coordinatif, ce n'est pas un copiste qui l'a ajouté, tandis que dans le texte primitif il n'y avait pas la copule. C'est surtout pour les termes à peu près synonymes que le vav est supprimé, comme on le voit déjà dans Nombres, XXIV, 9, כרע שכב ; Juges, V, 27, כרע נפל, etc.

Dans les Psaumes, les exemples sont : והתפרדו (XXII, 15), ונפלו (XXVII, 2), ונעזרתי (XXVIII, 7), ועני (XXXIV, 5), ורעבו (11), ודרכו (XXXVII, 14), ונדכיתי (XXXVIII, 9), והצלת (LXXXVI, 13), ונחמתני (17), ודוממתי CXXXI, 2), ונתן (CXXXV, 12), והעביר (CXXXVI, 14), ונתן (21).

Dans les Proverbes on trouve seulement והחזיקה (VII, 13), ונשקה (*ib.*); mais il faut dire qu'il y avait bien peu d'occasions de mettre le vav devant le passé.

Nous notons dans Job : והשכים (I, 5), והעלה (*ib.*), וברכו (*ib.*), והזכותי (IX, 30), וצדקתי (X, 14), ופרשת (XI, 13), ואחז (XVI, 12), ועללתי (15), והפיצוהו (XVIII, 11), ונעלמה (XXVIII, 21), ונחבאו (XXIX, 8), והוחלתי (XXXII, 16), ורבו (XXXV, 6). Le plus souvent les verbes sont coordonnés sans vav.

Dans les Cantiques nous relevons seulement וישבתי (I, 3).

Dans Ruth (IV, 7) on trouve שלף... ונתן, mais le sens demande bien plutôt שָׁלַף... וְנָתַן.

Les Lamentations ne fournissent pas un seul passé avec vav coordinatif.

L'Ecclésiaste, au contraire, nous en donne de nombreux exemples. Nous nous contentons de donner les renvois : I, 12, 16; II, 5, 9, 11, 12, 13, 15, 17, 18; IV, 4, 7; VIII, 15; IX, 14, 15, 16.

Les livres historiques d'entre les Hagiographes présenteraient sans doute bien plus d'infractions à la règle du vav conversif, s'ils n'imitaient pas le style des livres plus anciens. Dans Esther la règle est même strictement observée, car le seul passé avec vav ונחתם (III, 12) doit certainement être lu ונחתם, comme VIII, 8 [1]. Dans Daniel on remarque וראיתיו (VIII, 7), והשלך (11), ועוינו והרשענו (IX, 5), וראיתי (X, 7), ובאתי (14). Dans Esdras : ויסדו (III, 10), והסב (VI, 22), ונשאו (VIII, 36), ונכלמתי (IX, 6), ונתת (13). Dans Néhémie : והוצאתו (IX, 7), והעמדנו (X, 33), ונמצא (XIII, 1), וטהרתים (30). Dans I Chroniques : וראיתני (XVII, 17) [2], והכינותי (XXVIII, 2) ; II Chroniques : והמלכתני (I, 8), ובחרתי (VII, 12), והקדשתי (16), והפקיד (XII, 10), והכינותי (XIX, 3), ועשו (XXIX, 6), והקדשנו (19), ובנה (XXXIII, 4), ועשה ונחש וכשף (6), וסבב (14), והעמיד (19).

Certains passages des Chroniques sont d'autant plus intéressants que la comparaison avec les passages parallèles des Rois montrent la différence de style des deux ouvrages. Ainsi והמלכתי (II Chroniques, I, 8) ne se retrouve pas dans le texte correspondant I Rois, III, 6, de même ובחרתי (VII, 12), והקדשתי (16).

L'étude du futur indicatif avec vav coordinatif donne les mêmes résultats que celle du parfait. Les exceptions dans la première partie de la Bible (Pentateuque et premiers Prophètes) sont encore plus rares que pour le parfait, ce qui nous autorise d'autant plus à considérer ces exceptions comme des fautes de ponctuation. Dans la Genèse nous rencontrons וירש (XXII, 17), qu'il faut lire probablement וִירַשׁ ; ויירש avec deux *yod*, comme impératif, se trouve XXIV, 60. Dans l'Exode on peut noter ותגֵיד (XIX, 3), qui est en parallélisme avec תאמר. Nous inclinons à corriger ce mot en והגֵיד, comme infinitif. La ponctuation avec צרי est peut-être encore un indice de la véritable leçon. Cependant, la tournure poétique de la phrase permettrait d'y voir une sorte de futur impératif dans le sens de l'indicatif, comme les livres poétiques et prophétiques en fournissent de nombreux exemples [3]. ויהיו (XXVI,

[1] On remarquera aussi que la *Megilla* n'emploie jamais שֶׁ pour אשר, bien qu'on y trouve des termes de bas hébreu comme אִלּוּ, קַיֶּם, etc.

[2] Le passage וראיתני כתור האדם המעלה est évidemment altéré, et le passage correspondant de II Sam., VII, 19, qui porte וזאת תורת האדם, l'est encore plus. Peut-être y avait-il quelque chose comme הראיתני כי גם (le ת étant décomposé en ר et ג, et ך réunis en ם) הוא ירום למעלה « et tu m'as fait voir que lui aussi (Salomon) s'élèvera bien haut ».

[3] Voyez Deut., XXVIII, 8, 21, 36 ; XXXII, 8 ; I Sam., X, 8 ; Is., XXVII, 6 ; XXXV, 4 ; L, 2 ; Ezéch., III, 3 ; XIV, 7 ; Oséc, VI, 1 ; XIV, 6, 7 ; Joël, II, 20 ; Michée, III, 4 ; IV, 6 ; V, 8 ; VI, 14 ; Soph., II, 12 ; Zach., X, 7 ; Mal., II, 12 ; Ps., XI, 6 ; XII, 4 ; XXV, 9 ; XLVII, 4 ; LVIII, 5 ; LXXI, 21 ; LXXII, 13 ; XC, 3 ; CIV, 19 ; CVII, 33, 35 ; Prov., XV, 25 ; Job, X, 16, 17, 27 ; XV, 33 ; XVI, 21 ; XVIII, 9, 12 ; XX, 23 ; XXII, 28 ; XXIV, 25 ; XXVII, 22 ; XXXIII, 21 ; XXXIV, 29, 37 ; XXXVI, 14, 15 ; XXXVIII, 4, 5 ;

24) et וירכסו XXVIII, 28), s'ils ne sont des impératifs, doivent être changés en והיו et ורכסו. Dans le Lévitique (XXVI, 43) il y a à remarquer וְתֵרֶץ, qu'on pourrait prendre pour un impératif et traduire « pour qu'elle compense »; il est plus probable qu'il faut lire והרצת, comme au verset 34.

Dans Deutéronome, II, 4, où l'on trouve ויירא מכם, le texte est visiblement altéré; il semble que l'on doit lire תיראו מהם. On aura peut-être trouvé choquant que les enfants d'Israël aient eu à redouter les Iduméens et on aura interverti maladroitement les personnes, car ויירא מכם devant ונשמרתם n'a pas grand sens. — וְתאחז (XXXII, 41) devrait être ponctué וַתאחז après שנותי, qui est un parfait [1].

XL, 9; Lam., III, 50; Dan., IX, 25; XI, 10, 16, 17, 18, 25, 28. — Pour quelques verbes, comme יַדְבֵּר (Ps., XLVII, 4), יאטֵם (LVIII, 5), le צרי peut s'expliquer autrement. Ainsi que M. Barth l'a montré (*Z. D. M. G.*, XLIII, p. 177 et suiv.), ces verbes sont probablement au *qal*, et ont l'imparfait en *i* comme יִתֵּן. Nous en dirons autant de תוֹסֵף (Gen., IV, 2), יוֹסֵף (Lév., V, 6; Nomb., V, 7; XII, 19; Joël, II, 2), אֹסֵף (Ez., V, 16), qui, malgré le חֹלֶם, nous paraissent appartenir au *qal*. De même אֹסֵף avec חרק, mais sans *yod*, Gen., VIII, 21; Ex., X, 29. En effet, le *qal* est presque seul employé au participe et au passé. L'impératif סְפֵה (Is., XIX, 1, et Jér., VII, 23), qui a le sens de יסף, vient aussi réellement de יסף, et non pas de ספה, qui signifie « exterminer ». C'est sans doute par suite d'une fausse analogie que ce verbe a été employé comme hifil dans להוסיף (Lév., XIX, 25; Eccl., III, 14; Esdras, X, 10; II Chr., XXVIII, 13), והוספתי (Ps., LXXI, 14; Eccl., II, 9) et הוספת (I Rois, X, 7, au lieu de quoi on trouve II Chr., IX, 6 : יספת).

[1] C'est surtout dans Isaïe qu'on trouve le vav ponctué comme coordinatif, là où le sens naturel demanderait le vav conversif, et presque toujours à la 1re personne. וְאגידה (VIII, 2), וְאסיר (X, 13), וְאוריד (*ibid.*), וְאחזק (XLII, 6), וְאצרך (*ib.*), וְאתנך (*ib.*), וַאחלל (XLIII, 28), וְאתנה (*ib.*), וְתנאה (XLVII, 9), וְאשמרם (XLVIII, 3), וְאכבד (XLIX, 5), וַאברכהו (LI, 2), וְארבהו (*ib.*), וְאראהו (LVII, 17), וְאקצף (*ib.*), וְארפאהו (18), וְאנחהו (*ib.*), וַאשלם (*ib.*), וְאדרכם (LXIII, 3). וארמסם (*ib.*), ויד (*ib.*), וְאבוס (5), וְאשתומם (*ib.*), וְאבוס (6), וַאשכרם (*ib.*), וְאוריד (*ib.*), וְנוּשע (l. וַנפשע? LXIV, 4). En dehors d'Isaïe on peut noter וַאגרש (Juges, VI, 9), וַאנתחה ואשלחה (*ib.*, XX, 6), וַאמתתהו (II Sam., I, 10), וַאכסך (Ez., XVI, 10), וָאט (Osée, XI, 4), וְאגוע (Job, III, 11), וְאשקט (*ib.*, 13). Il est possible que les ponctuateurs aient cru que les prophètes voulaient parler d'événements futurs, et non du présent ou du passé. Il nous paraît difficile d'expliquer autrement cette anomalie. Ibn Djanah, à la fin de la *Risālat attaqrib wattashīl* (*Opusc.*, p. 338-342), croit supprimer la difficulté en disant que les Hébreux emploient le futur au lieu du passé, et trouve étrange que l'auteur du *Livre des Sons* ait expliqué le petaḥ de וַאמותתהו par le fait que celui qui prétendait avoir tué Saül avait menti. Il est fort possible, quoi qu'en dise Ibn Djanah, que les ponctuateurs aient voulu indiquer en mettant *va* pour *vâ* que cet homme s'était levé pour achever Saül, mais ne l'avait pas tué, puisque c'est Saül lui-même qui s'est percé de son épée. Dans les passages des Juges et de Job, les ponctuateurs ont sans doute vu des verbes exprimant une conséquence (cf. ci-dessus, p. 48, note 1). — וישתמר (Michée, VI, 16) doit sans doute être corrigé en כי שמרת.

Le vav est sans doute de trop dans וַיִּשְׁמְעוּ, Josué, VII, 9. Le dernier mot du verset précédent étant אויביו, le vav final a pu être redoublé par inadvertance.

Ni dans les Juges, ni dans Samuel, ni les Rois, on ne trouve de vav coordinatif devant l'imparfait indicatif.

Par contre, on en rencontre en abondance dans les Prophètes et encore davantage dans les Hagiographes. Nous notons :

Isaïe : וינהם (V, 29), ויאחז (*ib.*), ויפלוט (*ib.*), וינהם (30), והרעש (XIII, 13), ויאמרו (XIV, 10), וישדד (XXVIII, 25), וישעכם (XXXV, 4), ויכלמו (XLI, 11), ויאבדו (*ib.*), והדק (14), ואשאף (XLII, 14), ויאדיר (21), וישמע (23), וישתחו ויתפלל (XLIV, 17), ויאמר (*ib.*), והפל (XLVII, 11), ותבא (*ib.*), ותמת (L, 2), ויירש (LVII, 13).

Jérémie : והרבי (II, 22), ויבאו (III, 18), ואתן (? III, 19), והרד (XIII, 17), ונקוה (? XIV, 22), ויאמרו (XVI, 19), וישרק (XIX, 8; XLIX, 17), ויחקרו (XXXI, 36), ויהיו (XLII, 17), וישטפו (XLVII, 2), וידאה (XLIX, 22), ויפרש (*ib.*), ותיראו (LI, 46), ויגעו (58).

Dans Ezéchiel on trouve très peu d'exemples, qui même ne sont pas très certains : ויעשה (? XII, 25, 28), ויפול (XIII, 11), ויניחו (XL, 42; l. יניחו). Cela pourrait tenir à ce que Ezéchiel est le moins poétique des prophètes, et qu'il se permet moins de licences grammaticales; mais comment se fait-il que ce soit chez lui qu'on rencontre le plus d'exceptions pour le passé? Il faut donc constater simplement cette particularité du style de l'auteur d'Ezéchiel.

Parmi les petits prophètes, c'est Osée qui emploie le plus le vav coordinatif. Les exemples sont : Osée : ויבשו (IV, 19), ואלך (V, 14), וירפאנו (VI, 1), ויחבשנו (*ib.*), ונחיה (2), ואסרם (X, 10), ויורה (14), ויחרדו (XI, 10), ויך (XIV, 6), ויהי (7), ויפרחו (8). — Joël : ותעל (II, 20). — Amos : ויגל (V, 24), ותקדים (IX, 10). — Michée : ויסתר (III, 4), ותסג (VI, 14), ויבשו (VII, 16), ויראו (17), ותשליך ? (l. והשליך, VII, 19). — Habacuc : ויאספהו (I, 15), ויגיל (*ib.*), ויקטר (16), ויאמר (6), ויקצו (7), וייגעו (13), ויצא (III, 5). — Sophonie : ויט (II, 12), ויאבד (*ib.*), וישם (*ib.*).

Dans les Hagiographes, les Psaumes nous fournissent beaucoup de futurs avec vav non conversif, mais c'est surtout dans Job qu'ils abondent. Ni le Cantique, ni Ruth, ni Esther n'en présentent un seul exemple.

Nous nous contentons ici de citer les passages, qui sont : Psaumes : II, 12; V, 4 (?), 12; VII, 10; XVIII, 47; XXV, 9; XXXVII, 29, 40; LXIX, 9 (?); LI, 9; LV, 20; LIX, 5, 7, 13, 15; LXIX, 36; LXXI, 21; LXXII, 4; LXXIII, 8; LXXXIII, 4; XCI, 14, 16; CII, 27; CIV, 19, 30, 32; CVII, 20, 42; CXXXIX, 10.

Proverbes : I, 16; XIII, 5; XV, 25; XXIII, 16; XXV, 5 (à côté de וַיִּצָא v. 4).

Job : v, 18; vi, 18; vii, 21; ix, 11; x, 16, 17; xi, 10, 11; xii, 15; xiii, 19, 24, 26, 27; xiv, 21; xv, 2, 30, 33; xvi, 21; xvii, 9; xviii, 4, 7, 14; xix, 2, 5; xx, 8, 13, 23; xxi, 12, 17, 19; xxii, 11, 19, 26, 27, 28; xxiii, 15; xxiv, 23, 25; xxvi, 11; xxvii, 21, 22, 23; xxix, 11, 25; xxx, 22; xxxi, 17; xxxiv, 25, 29, 37; xxxvi, 11, 12; xxxvii, 15; xxxix, 21; xl, 29.

Lamentations : iii, 19 (?), 50, 66 ; iv, 21.

Ecclésiaste : viii, 10, 12.

Daniel : ix, 25; xi, 5, 6, 7, 10, 11, 15, 16, 17, 18, 25, 28, 36, 42, 45; xii, 4, 10, 12, 13.

Néhémie : iii, 14, 15; ix, 27; x, 32.

II Chroniques : vii, 14, 20; xii, 8, 20, 21 (l. והאמיר) ; xxiv, 13.

Plusieurs des observations que nous avons faites pour le parfait s'appliquent à l'imparfait, notamment en ce qui concerne les livres historiques des Hagiographes. Pour les livres poétiques, il semble qu'on ait aimé remplacer souvent l'indicatif par l'impératif[1], et il est très possible qu'on se soit habitué, par suite, à mettre le vav coordinatif devant l'imparfait. En effet, le vav coordinatif est très correct devant l'imparfait et l'impératif, et comme on était porté à remplacer l'indicatif par l'impératif, l'emploi du vav coordinatif est devenu naturel.

Pour terminer, nous dirons que si on conclut de la régularité grammaticale des textes à leur ancienneté, on voit que, d'une manière générale, l'étude du vav conversif confirme les grandes divisions de la Bible, telles que la tradition les a établies. Le Pentateuque et les livres dits des premiers Prophètes (Josué, les Juges, les Rois) représentent la partie la plus ancienne de la littérature hébraïque, tandis que les Hagiographes en sont la partie la plus moderne. Quant aux Prophètes proprement dits, ils occupent une place intermédiaire au point de vue de la correction, et seraient, par conséquent, postérieurs à toute la série des livres historiques. Nous livrons cette conclusion à l'appréciation des critiques de la Bible.

MAYER LAMBERT.

[1] Voyez ci-dessus, p. 59, note 3.

ÉTUDE DE LEXICOGRAPHIE TALMUDIQUE

UNE VIEILLE CONTROVERSE AU SUJET DE מטרא

(Lament., iii, 12.)

Dans le Midrasch *Echa Rabbati* se lit la controverse suivante, au sujet du verset de Lament., iii, 12 ; תרין אמוראין חד אמר כבורמא לאספריסא וחד אמר כקורת חצים שהכל מורים בה והיא נצבת. Evidemment, dans ce verset, c'est le mot rare de מַטָּרָא, qui se retrouve encore deux fois, sous la forme plus correcte de מַטָּרָה (I Sam., xx, 20; Job, xvi, 2), qui donne lieu à cette explication. Autant la seconde interprétation, sur laquelle nous reviendrons, d'ailleurs, encore, est facile à comprendre, autant la première, grâce aux deux mots étrangers qui y sont employés, est obscure. Les commentaires ne savent guère qu'en faire. L'un de ces deux mots étrangers בורמא a déjà été justement identifié par Mussafia avec le mot latin *parma*, « bouclier ». Aussi cet auteur écrit-il le mot soit ברמא, soit פרמא, et le cite sous ces deux rubriques (voir Kohut, *Aruch Completum*, I, 159 *a*; VI, 429 *b*). Toutefois, il est inutile de condamner la leçon בורמא, le changement de la voyelle *a* en *ou* dans les mots étrangers qui passent en hébreu étant démontré par maint exemple (voir, par exemple, מוקדון = Μακεδών, פוסקלא, dans le Targoum sur II Sam., xxiii, 8, qui vient du latin *fasciculus*).

Mussafia explique également l'autre mot étranger de notre passage par un mot latin : *sparus*, « javelot, dard » (בלשון רומי מין חנית קטן, voir Kohut, I, 195 *a*). Au point de vue phonétique, il n'y aurait rien à objecter à cette identification. Mais comment cette explication concorde-t-elle avec le contexte ? Lévy, I, 130 *b*, admet les explications de Mussafia et traduit ainsi : « Comme un bouclier

contre le javelot », et il ajoute ce commentaire : « Je fus placé là comme un bouclier pour être transpercé par le javelot ». Il semble donc croire que, dans le passage en question du Midrasch, le mot חץ n'est pas traduit par « flèche », mais par « javelot », et que le mot מטרא est rendu par « bouclier ». M. Kohut (I, 195 *a*) se range à l'avis de Mussafia et de Lévy, mais, probablement pour rendre compte du mot חץ du texte, il ajoute cette remarque que אספריסא doit aussi être traduit par « flèche », d'après le persan סִפַּרִי (sipari). Il est clair que ces explications n'indiquent pas la signification exacte du Midrasch. En effet, il ne s'agit là nullement du sens de חץ, mais de celui de מטרא, et il n'est pas probable qu'au lieu de « flèche », on ait parlé sans aucun motif d'un « javelot ». Quant à la remarque ajoutée par M. Kohut, elle est inadmissible, car le mot persan qu'il cite est une expression rare néo-persane, usitée pour désigner une espèce particulière de flèches (voir Vullers, I, 204 *b*).

C'est l'Arouch qui nous mettra sur la bonne voie pour comprendre notre passage. Nous y trouvons, en effet, la forme originelle de ce passage du Midrasch, et cela même en deux endroits, sous la rubrique קר 13 (Kohut, VII, 185 *a*) et sous celle de אספריסא (Kohut, I, 195 *a*). Sous la première rubrique, nous lisons : רבנן דתמן אמרי לאספריסא רבנן דהכא אמרי כקורת חצים שהכל מקוששים בה והיא עומדת ; sous l'autre, R. Nathan cite seulement la première moitié de la controverse : רבנן דתמן אמרי לאספריסא. Cette citation nous révèle ce fait intéressant que le Midrasch rapporte la controverse des savants babyloniens (רבנן דתמן) et des docteurs palestiniens (רבנן דהכא) au sujet du mot מטרא, et que, dans la première des opinions émises, on se sert d'un seul mot étranger (אספריסא) pour expliquer le mot du texte. Faut-il identifier ce mot étranger avec le latin *sparus*, comme le font Mussafia et les lexicographes modernes qui l'ont pris comme modèle ? En aucun cas. Car nous ne pouvons admettre que les docteurs babyloniens du IVe ou du Ve siècle aient employé un mot latin pour expliquer un mot biblique ; d'autre part, l'explication de מטרא par « javelot » ne donnerait aucun sens plausible. Nous avons plutôt le droit d'expliquer אספריסא par un mot *persan*, bien que d'ailleurs les mots de cette provenance soient rares dans le Midrasch palestinien. Il n'est pas difficile de trouver ce mot persan. Ce n'est pas le mot rare cité par M. Kohut, mais le mot usuel employé pour désigner le bouclier, *sipar*, siparì, dont l'emploi général est attesté par les diverses locutions citées par Vullers (I, 202 *a*). Dans les écoles babyloniennes on expliquait, d'après ce que nous apprend notre Midrasch, le mot מטרא par « bouclier », sans doute parce qu'on le

faisait dériver de נטר « protéger, conserver ». Le mot est donc considéré comme analogue à מָגֵן (de גנן), qui signifie à proprement parler « protection » (contre les traits). « Comme le bouclier est atteint par les flèches — tel serait donc le sens du verset biblique, — ainsi les souffrances m'ont atteint. » Le mot persan סָפָרִי fut conservé dans la source palestinienne, et cela avec la terminaison araméenne תא et le א prosthétique, d'où אספריתא [1]. Cette leçon était sans doute la leçon originale dans *Echa Rabbati*, et M. Kohut dit aussi (I, 195 *a*) qu'elle se trouve dans le manuscrit de l'Arouch. אספריתא a pu se transformer facilement en אספריכא. Ce mot persan du Midrasch palestinien fut accompagné, comme cela arrive souvent, d'une glose explicative où l'on citait le mot *latin* « parma », qui y correspond exactement. La glose devint partie intégrante du texte, de là la leçon qui se trouve dans nos éditions : כבורמא לאספריכא [2].

En ce qui concerne l'explication des docteurs palestiniens, nous la trouvons citée dans un autre ouvrage midraschique comme étant la seule qui fasse autorité. Dans le Midrasch *Tanhouma*, au commencement de la section נצבים (éd. Buber, p. 48), nous lisons, dans une sentence de l'amora palestinien Hanina b. Papa (fin du IIIe siècle, voir mon *Aggada der paläst. Amoräer*, I, 480) : וכן אמרה כנסת ישראל דרך קשתו ויציבני כמטרא לחץ למה הדבר דומה לגבור שהעמיד את הקורה וזורק בהם את החצים חצים כלים והקורה עומדת אף כך ישראל כל זמן שהיסורין באים עליהן היסורים כלים והם במקומם עומדים.

Cette explication de כמטרא, donnée sous forme de comparaison, complète bien l'explication plus concise attribuée aux docteurs palestiniens. Du reste, dans le Midrasch *Echa*, l'agadiste palestinien Rabbi Juda dit aussi très brièvement : ויגברני לעמוד בכולן, « il m'a donné la force de résister à toutes les épreuves ».

Dans l'explication donnée par les Palestiniens, confirmée dans deux passages du Midrasch, מטרא est expliqué par le mot hébreu קורה, « poutre dressée verticalement et servant de cible aux flèches ». C'est le sens généralement donné aujourd'hui au mot biblique : « but, cible ». A proprement parler, il faudrait l'appeler « poteau-cible ». Le verbe הציב, dans Lament., III, 12, et le verbe הקים, dans Job, XVI, 12, prouvent que les explications des écoles palestiniennes se rapprochaient autant que possible du sens du mot biblique. Le *Targoum* emploie dans les deux passages, ainsi

[1] A la vérité, cette interprétation portait כאספריתא et non לאסכ', leçon qui est aussi dans la version originale de l'Arouch.

[2] A côté de כאספריתא, on a mis le mot correspondant כבורמא.

que dans I Sam., xx, 20, une expression évidemment grecque. Quoiqu'il n'y ait pas d'exemple où ce mot soit employé dans ce sens spécial, ce mot rend aussi la signification étymologique de מטרה : c'est le mot פלגיסא (voir Arouch, *s. v.* פלגס; Kohut, VI, 338; Levy, *Targ. Wörterb.*, II, 267 *a*), probablement identique à φύλαξις. Aquila, sur I Sam., xx, 20, rend aussi le mot par φυλακή. Cependant, on lui attribue aussi la traduction du mot par σκοπός (lat. scopus), que nous trouvons dans les Septante sur Lament., III, 12, et sur Job, XVI, 12 (voir Field, Hexapla, I, 523).

La poutre servant de cible dans les exercices de tir à l'arc était d'usage constant et général en Palestine, comme le prouve la mischna de *Kelim*, XII, 1, où nous lisons : קורת החצים טמאה ושל אסורים טהורה : « le poteau servant de cible fait partie des objets qui peuvent devenir impurs [1], et le poteau des condamnés, le *pilori*, auquel les prisonniers sont attachés, ne devient pas impur ». Déjà dans l'Arouch, ce passage de la Mischna et celui d'*Echa rabbati* expliqué ici sont mentionnés dans un même article (art. קר, 13; Kohut, VII, 185 *a*). Cependant, le sens de l'expression de la Mischna, attesté par tant de passages, a été mal entendu des lexicographes. M. Kohut place en tête de l'article mentionné l'explication suivante : קורה, « étui »; קורת החצים, « carquois ». En cela il suit également Lévy, qui, dans son dictionnaire (IV, 275 *a*), donne pour קורה deux significations : 1° « poutre, pale » et, au figuré, « demeure, étui » ; 2° « carquois ». L'adoption du sens figuré « étui » a pour unique but de rendre plausible le sens de « carquois ». Or, pour ce dernier sens, on cite seulement les passages de *Kelim* et du Midrasch Echa, placés dans l'Arouch sous la même rubrique. Il est étonnant que les deux savants auteurs qui se sont occupés du dictionnaire talmudico-midraschique n'aient pas remarqué qu'il était impossible d'expliquer קורה par « carquois », tant au point de vue de l'étymologie qu'au point de vue intrinsèque. Cependant, pour ce qui concerne le passage de la Mischna, on peut les excuser par ce fait que quelques commentateurs expliquent aussi, dans ce passage, les mots קורת חצים par « carquois ». Naturellement, Maïmonide n'est pas de ces derniers. Dans son commentaire sur la Mischna, il explique cette expression par les termes suivants : וקורת החצים כשבה ויכלה פיהא אלגרץ, ce que M. Derenbourg traduit fort bien par ces mots וקורת החצים הקורה אשר יקחו להם למטרה (voir סדר טהרות, I, 113). La traduction hébraïque du commentaire sur la Mischna, telle que nous l'avons dans nos éditions, porte : וקורת החצים עץ יכניסו בו

[1] Parce qu'il a aussi une partie en fer, dit Maïmonide.

החץ (comme s'il avait lu ידכל פיהא אלכהם) et ne donne pas une idée claire de l'objet décrit. R. Simson de Chinon donne l'explication suivante : קורת החצים היא אשפה שמכניסין בה את החצים. Il voulait évidemment parler du carquois dont il emploie le terme biblique. Mais il ajoute encore que l'Arouch aurait expliqué le mot d'après le passage du Midrasch qui, dans Lament., III, 12, rend מטרא par קורת החצים. Il semble que, d'après R. Simson, l'expression signifie aussi dans le Midrasch Echa « carquois » ; de là vient sans doute qu'au lieu de lire שהכל מורים בה, il lit שהכל מקשקשים בה, ce qui rappellerait le cliquetis des flèches dans le carquois (nous reviendrons plus loin sur cette variante). R. Obadia de Bartinoro donne deux explications : אית דמפרשי אשפה שהחצים מונחים בה ואית דמפרשי המטרה לחץ. R. Israël Lipschütz, dans son petit commentaire sur la Mischna (משניות עם פי' זרע ישר', Vilna, 1851), dit simplement אשפה לחצים. Cette explication erronée a été malheureusement aussi adoptée par MM. Levy et Kohut, comme, avant eux, par Mussafia [1], et ainsi un point de lexicologie et d'archéologie a été rendu incompréhensible.

Il nous reste encore à éclaircir un point de notre passage midraschique. Dans les éditions, l'interprétation que nous avons reconnue comme celle des docteurs palestiniens est ainsi conçue : כקורת חצים שהכל מורים בה והיא נצבת. Au lieu de מורים, l'Arouch porte מקוششים (voir plus haut), et R. Simson, sur *Kelim*, *l. c.*, a מקשקשים. Cette dernière forme se trouve encore dans une autre source citée par M. Kohut (VII, 185 *a*, note 1) ; en outre, M. Kohut cite comme « lapsus » la leçon de l'édition d'Amsterdam de l'Arouch : מקושטים. Or, c'est précisément cette dernière leçon qui est la bonne, comme il est facile de le démontrer. Le verbe קשט a, en effet, la signification de « tirer » (cf. les passages cités dans le *Targ. Wörterbuch* de Levy, II, 392 *b*, ; *Neuh. Wörterbuch*, IV, 395 *b*, et par M. Kohut, VII, 223 *b*[2]) et spécialement « tirer avec des flèches ». Ce sens se rattache au sens primitif de la racine קשט « être droit, prendre une direction droite », d'où le sens abstrait de « vérité, droiture ». הכל מקשטים בה signifie donc, « sur lequel tous tirent ou visent avec leurs flèches ». On peut admettre une forme

[1] Mussafia dit, au sujet de l'art. קר, 13 (Kohut, VII, 185 *a*) : פירושו בלשון רומי אשפה שהחצים מונחים בה. Il a donc littéralement l'explication d'Obadia de Bartinoro ; seulement il fait encore un rapprochement avec un mot *latin*. Le mot que M. Kohut a négligé de signaler est *corytus*, « carquois » (et aussi « flèche »). D'après Mussafia, le ת de קורת ferait donc partie de la racine du mot et, par suite, le mot fait chez lui encore l'objet d'un article spécial (Kohut, VII, 219 *a*).

[2] Voir aussi mon *Agada der Tannaiten*, II, 100.

pôél, à moins qu'on ne préfère מקשטים (*piel*), comme étant la leçon originale. Le mot מקשטים pouvait devenir facilement מקוششים et — en raison de l'opinion erronée que nous avons signalée plus haut chez R. Simson de Chinon — de מקוششים on a fait מקשקשים. Dans le texte même du Midrasch, le mot מקשטים, qui est rare, a été remplacé par מורים. Si on ajoute encore que, dans notre passage midraschique, la formule originale indiquant les auteurs de la controverse (רבנן דתמן et רבנן דהכא) est remplacée par l'indication plus générale תרין אמוראין חד א' וחד א', on reconnaîtra par cet exemple frappant quelles modifications nombreuses le texte du Midrasch a dû subir, parfois même après qu'il était déjà fixé comme œuvre de littérature.

W. Bacher.

SI LES MORTS ONT CONSCIENCE

DE CE QUI SE PASSE ICI-BAS

La vie d'outre-tombe est un mystère qui a tourmenté les docteurs du Talmud. Si, à la vérité, les écrits rabbiniques sont plus sobres que ceux des chrétiens, par exemple, quand ils traitent de ces questions, ils nous ont pourtant laissé maintes preuves des discussions que soulevèrent ces problèmes insolubles. Il y a surtout une page du Talmud, *Berakhot* 18 *a*-19 *a*, qui, à ce point de vue, est intéressante à étudier pour l'histoire de la pensée juive. Ce passage nous rapporte deux discussions relatives à la question suivante : Les morts ont-ils conscience des choses de ce monde ?

Un jour que, Rabbi Hiyya et R. Yonatan se promenant dans un cimetière, R. Yonatan laissait les *cicit* de son vêtement traîner sur le sol, R. Hiyya lui conseilla de les relever pour que les morts ne dissent point : « Demain, ils viendront à nous et aujourd'hui ils nous raillent » (car, dans la tombe, les morts n'accomplissent plus les prescriptions religieuses). R. Yonathan lui répliqua : Les morts en ont-ils donc conscience ? n'est-il pas dit dans la Bible que les morts ne savent rien (Ecclésiaste, IX, 5) ?

Les morts dont parle ce verset, répondit R. Hiyya, ne sont pas les morts véritables, mais les méchants, qui de leur vivant même sont déjà appelés morts.

L'opposition entre les deux opinions est donc très nette, R. Yonathan ne paraît pas douter de l'ignorance des morts, tandis que R. Hiyya croit en la persistance de la connaissance chez les morts.

Le Talmud, pour résoudre la question laissée pendante, cite une autre discussion de docteurs. Les fils de R. Hiyya, dont il vient d'être parlé, éprouvant une fois quelque peine à se souvenir de leurs leçons, se demandèrent : « Notre père a-t-il conscience de notre ennui ? » L'un d'eux répondit : Non, car il est écrit, dans Job, XIV, 21 : « Les fils souffrent, et il ne le sait pas, ils sont dans

le chagrin, et il n'en a pas connaissance ». — Erreur, répartit l'autre, car le verset suivant porte : « Mais sa chair souffre à son sujet, et son âme est en deuil sur lui. » En outre, Rabbi Isaac a dit que les vers font autant souffrir les morts que les aiguilles la chair des vivants. — Peut-être sentent-ils leurs propres souffrances, mais non celles des vivants. — Erreur encore, car il résulte d'une *bereïta* qu'ils savent ce qui se passe parmi les hommes. Un homme pieux ayant entendu la conversation de deux esprits, l'un d'eux, l'année suivante, dit à son camarade qu'il ne voulait plus rien lui communiquer, attendu qu'un vivant avait surpris leurs propos. — Peut-être ces esprits étaient-ils si instruits, parce qu'ils avaient été renseignés par un mort. — Nouvelle preuve : Zeïri avait confié de l'argent à son hôtesse ; de retour d'un voyage, il apprit qu'elle était morte. Il se rendit alors au cimetière pour demander à la défunte où était déposé son argent. Elle le lui révéla et ajouta : « Dis à ma mère de m'envoyer mon peigne et mon pinceau de coheul, par telle et telle qui doit venir demain ». Les morts savent donc bien ce qui se passe sur la terre. — Peut-être est-ce Douma, l'ange préposé aux morts, qui leur fournit ces renseignements. — Nouvelle preuve : Le père de Samuel avait reçu en dépôt la fortune d'orphelins. Son fils alla au cimetière demander à son père où l'argent était caché. Après divers incidents, il vit son père moitié riant et moitié pleurant. Pourquoi pleurais-tu ? lui dit-il. — Parce que bientôt tu vas venir. — Et pourquoi riais-tu ? — Parce que tu es bien considéré en ce monde. — Puis son père lui apprit où était l'argent. — Donc les morts savent ce qui concerne les vivants. — Peut-être, en raison même de la considération dont était entouré Samuel, avait-on annoncé d'avance sa venue prochaine.

Tous les épisodes de cette discussion ont-ils figuré dans l'entretien des fils de R. Hiyya ou ont-ils été réunis par le rédacteur du Talmud, la question importe peu : cette page est un échantillon certain des controverses auxquelles donnait lieu le problème dont nous nous occupons ici. La même page du Talmud ajoute à ce sujet encore d'autres propos de docteurs et d'autres exemples.

On peut y joindre *Sabbat*, 152 *a*, qui rapporte l'opinion de Rab Hisda, de R. Juda, de R. Abbahou et d'autres rabbins, qui paraissent tous admettre la persistance de la sensibilité chez les morts, au moins pendant un temps déterminé.

La page de Berakhot ne laisse pas de nous étonner. Ces histoires citées à l'appui des opinions des docteurs choquent notre goût, et l'on se demande si vraiment de graves rabbins ont pu invoquer des arguments de cette nature. Le rédacteur du Talmud n'a-t-il pas

oublié le *granum salis* qui peut-être accompagnait ces paroles ? C'est ce qu'on croirait volontiers, si, à la même époque, d'autres théologiens n'avaient pas discuté la même question en invoquant de semblables arguments. Qui s'attendrait à trouver dans saint Augustin la répétition et comme l'illustration de la page du Talmud ? C'est cependant ce dont on se convaincra après avoir lu les quelques passages que nous tirons de deux de ses œuvres. Sur le Psaume CVIII, il dit :

« Est-ce que les morts ressentent de la douleur de ce qui arrive à leur famille après leur trépas ? Ou faut-il croire qu'ils en ont la connaissance, puisque leur sentiment est tout entier, loin de la terre, au bonheur ou au malheur, selon leurs mérites ? Je répondrai d'abord que c'est une grande question, qu'il n'y a pas lieu de discuter en ce moment, à cause du long discours qu'elle exigerait, de savoir si les esprits des morts connaissent et jusqu'à quel point et comment, ce qui se passe parmi nous. Mais, en outre, je puis vous dire en quelques mots que si les morts n'avaient aucun souci de nous, le Seigneur n'aurait pas mis dans la bouche du riche tourmenté dans les enfers ces paroles : « J'ai cinq frères sur la terre, je voudrais qu'ils ne vinssent pas en ce lieu de torture » (Luc, XVI, 28).

Saint Augustin ne se prononce pas nettement sur cette question, il se réserve de la reprendre. Elle est traitée tout au long dans l'opuscule intitulé : *De cura gerenda pro mortuis.*

Ch. X. On raconte quelques apparitions qui paraissent pouvoir entrer comme matière dans cette discussion. On dit, donc, que des morts ont apparu, soit pendant le sommeil, soit d'une autre manière, à des personnes vivantes, lesquelles ignoraient complètement où leurs corps gisaient sans sépulture, puis leur ont indiqué le lieu et les ont priées de leur procurer le tombeau dont ils étaient privés. Si nous répondons que cela est faux, nous paraîtrons contredire d'une manière presque arrogante les écrits de certains chrétiens, et le sentiment de ceux qui se portent comme témoins de ces apparitions. Mais on peut répondre qu'il ne faut pas supposer que les morts ont agi réellement de la sorte parce qu'on les aura vus dans son sommeil dire, montrer et demander ces choses... Je croirais donc ici à l'intervention des anges, soit que Dieu le permette ou l'ordonne, lorsque les morts paraissent dire quelque chose pendant le sommeil sur la sépulture de leur corps, quoique les intéressés l'ignorent complètement.

Voici un fait : Etant à Milan, nous avons entendu raconter qu'un créancier, voulant réclamer une dette, se présenta, avec la reconnaissance d'un défunt, devant son fils, qui, ignorait que son père l'eût payée, et que ce jeune homme fut vivement attristé et étonné que son père ne lui en eût rien dit, quoiqu'il eût fait son testament.

Comme il était tourmenté de cette affaire, son père lui apparut dans son sommeil et lui indiqua l'endroit où était le papier qui annulait la reconnaissance. Le jeune homme trouve ce papier, le montre au créancier, dont il repousse la demande injuste, et reprend le billet qui n'avait pas été rendu à son père, quand il paya la dette. On pense alors que l'âme de cet homme s'est mise en peine pour son fils, qu'elle est venue l'avertir pendant son sommeil de ce qu'il ne savait pas pour le tirer d'une grande inquiétude.

Ch. XII. Un homme, nommé Curma, au municipe de Tullium, près d'Hippone, pauvre curial, à peine magistrat de son endroit et simple paysan, tomba malade et dans un tel état de léthargie qu'il était comme mort pendant quelques jours... Cependant il voyait plusieurs choses pendant son sommeil, et s'étant enfin comme réveillé après plusieurs jours, il raconta ses visions. Et d'abord, sitôt qu'il ouvrit les yeux : « Qu'on aille, dit-il, à la maison de Curma le forgeron et qu'on voie ce qui s'y passe ». On y va et on trouve qu'il était mort au moment même où l'autre reprenait ses sens et revenait presque à la vie. On l'interroge et il dit que le forgeron avait reçu l'ordre de comparaître quand lui-même fut mis en liberté, et qu'il avait distinctement entendu là d'où il revenait que ce n'était pas Curma le curial, mais Curma le forgeron qu'on avait ordonné d'amener au séjour des morts.

Saint Augustin ajoute qu'il y aurait cru s'il n'avait cité des hommes qui se trouvaient encore parmi les vivants.

Si les âmes des morts s'intéressaient aux affaires des vivants, si ces âmes, quand nous les voyons, nous parlaient dans le sommeil, il s'ensuivrait, pour ne pas citer d'autres personnes, que ma pieuse mère serait toujours avec moi chaque nuit, elle qui m'a suivi sur terre et sur mer pour vivre avec moi. Je ne croirai donc pas qu'en devenant plus heureuse dans une autre vie, elle soit devenue insensible à ce point, que quand mon cœur est affligé, elle ne console pas son fils dans la peine, lui qu'elle aimait si tendrement et qu'elle ne voulait pas voir dans le chagrin. D'un autre côté, il nous faut réfléchir à cette parole du Ps. : Mon père et ma mère m'ont abandonné, mais le Seigneur m'a pris sous sa garde (Ps., XXVI, 10). Si nos parents nous ont abandonnés, comment s'intéressent-ils à nos soucis et à nos affaires? Et si les parents sont indifférents, quels sont les autres morts qui s'inquièteront de ce que nous faisons ou de ce que nous souffrons? Voici encore ce que dit le prophète Isaïe : « Tu es notre père, car Abraham nous a oubliés et Israël ne nous a pas connus » (LXIII, 16). Si ces grands patriarches ont ignoré ce qui concernait un peuple qui descendait d'eux et qui avait été promis à leur foi comme une nation de leur race, comment les morts s'occuperaient-ils de connaître et de protéger les affaires et les entreprises des vivants? Comment appelons-nous bienheureux ceux qui sont morts, avant

que ne fussent arrivés les maux qui ont suivi leur mort, s'ils éprouvent, même après leur mort, les misères qui accablent la vie humaine?... Les âmes des morts sont donc dans une demeure où elles ne voient rien de ce qui se passe ou arrive aux hommes pendant leur vie.

Ch. XIV. Mais comment, dira-t-on, Abraham ne savait-il rien de ce qui se passait sur la terre, puisqu'il savait que les hommes avaient Moïse et les prophètes et qu'en les suivant ils éviteraient les supplices de l'autre monde (Luc, XVI, 27). Il savait, de plus, que le riche pendant sa vie avait vécu dans les délices et le pauvre Lazard dans les peines et les souffrances?... Je réponds qu'il les ignorait lorsque les vivants étaient encore sur la terre, mais après leur mort, suivant les révélations qu'a pu lui faire Lazare, il les a connues, pour ne pas démentir cette parole du prophète : « Abraham ne nous a pas connus ».

Ch. XV. Il faut donc reconnaître que les morts ne savent pas ce qui se passe sur la terre pendant que les choses arrivent, mais qu'ensuite ils en ont connaissance par ceux que la mort envoie dans l'autre monde... Les anges qui président à l'administration des choses de ce monde peuvent aussi faire aux morts quelques révélations.

Saint Augustin finit par confesser son embarras ; la raison lutte, chez lui, avec la foi, je veux dire la foi en ces récits, qu'il ne voulait pas révoquer en doute, et qui était égale à celle qu'il professait pour l'Ecriture Sainte.

N'est-il pas intéressant de rencontrer chez des théologiens qui paraissent être aux antipodes, dont les uns vivent en Palestine et en Babylonie, loin de tout centre de culture générale, et les autres en Afrique, nourris des lettres classiques et de la philosophie, des ressemblances aussi frappantes dans les préoccupations, dans la manière d'argumenter, dans la méthode d'interprétation des faits et même dans la nature des récits qu'ils invoquent à l'appui de leur thèse ou qu'ils veulent concilier avec leurs théories ?

Il est impossible de penser à des relations directes ou indirectes sur ce point entre la scolastique juive et la théologie chrétienne : la seule parenté qui leur donne cet air de famille est celle de l'esprit humain, qui, sur des données semblables, travaille partout et toujours de la même façon. La croyance en l'immortalité de l'âme, commune aux rabbins et aux pères de l'Eglise, aboutissait naturellement à cette autre que les morts ont conscience de ce qui se passe ici-bas. Certains textes bibliques semblent contraires à cette idée, il s'agissait de les concilier avec la croyance : les méthodes d'interprétation sont partout les mêmes. D'autre part, chez les Juifs

comme chez les Chrétiens, à côté d'une théologie qui avait, d'ailleurs, toutes les peines du monde à se débrouiller au milieu des croyances les plus disparates, courait une théologie populaire, agissant beaucoup sur l'imagination et créant des faits, et qui, dédaignant ce dédoublement de l'âme et du corps, se représentant les trépassés comme des êtres d'une matérialité un peu différente seulement de celle des vivants, les faisait vivre dans les régions souterraines ou dans l'atmosphère terrestre, tout près encore de ce monde et intervenant encore dans les choses d'ici-bas. N'est-ce pas un peu l'antécédent du spiritisme de nos jours? La théologie officielle ne pouvait faire fi de sa rivale, et force lui était de s'accommoder de ses exigences. La conciliation s'obtenait au prix de sacrifices pénibles, et ce sont ces luttes que nous révèlent le Talmud comme saint Augustin.

ISRAEL LÉVI.

LE YALKOUT SCHIMEONI

ET LE YALKOUT HA-MAKHIRI

C'est la juste cause d'un ami commun que je viens défendre ici. Il s'agit de notre fidèle conseiller en matière de littérature rabbinique, le *Yalkout Schimeoni*. C'est grâce à lui que cette littérature, d'un accès si difficile, nous est devenue aisée à parcourir et que nous possédons certains textes sous leur aspect original.

Or, notre auteur favori est menacé en ce moment d'avoir un rival dans un autre ouvrage composé d'après le même plan, le Yalkout de Makhir ben Abba-Mari. M. Spiro va publier la partie de ce Yalkout sur le livre d'Isaïe, et M. Gaster celle qui concerne les petits Prophètes. Assurément, le Schimeoni ne saurait être supplanté par ces publications, pas même dans le cas où le reste de l'ouvrage de Makhir viendrait à être retrouvé et édité. En effet, le Schimeoni embrasse tout le canon biblique, tandis que le Yalkout de Makhir se rapporte seulement à Isaïe, à Jérémie, à Ezéchiel, aux Psaumes, aux Proverbes et à Job. Il n'est parvenu jusqu'à nous que les parties relatives à Isaïe, aux petits Prophètes et aux Psaumes. Le Schimeoni n'a donc pas, comme on le voit, à craindre cette concurrence.

Cependant, on essaie d'enlever au Schimeoni la situation privilégiée qu'il occupait jusqu'ici. En annonçant sa publication dans la *Revue* (t. XXV, p. 44), M. Gaster soutient que le Makhiri est antérieur au Schimeoni et qu'il a été utilisé par ce dernier dans sa seconde partie. M. Gaster attribue, en conséquence, une importance considérable au Makhiri et arrive à cette conclusion qu'il faut donner la préférence au Makhiri pour fixer les leçons des textes originaux. Or, les raisons que M. Gaster donne de son opinion sont loin d'être convaincantes, et son hypothèse nous paraît absolument inadmissible. C'est ce qui nous a déterminé à prendre ici la défense du Schimeoni.

Tout d'abord, M. Gaster cherche à déblayer le terrain sur lequel il édifie son hypothèse. Comme nous venons de le dire, le Yalkout de Makhir ne commente que quelques parties des Prophètes et des Hagiographes, tandis que le Yalkout Schimeoni s'occupe de tous les livres du Canon. Cette circonstance gêne beaucoup la thèse de M. Gaster. En effet, si Schimeon connaissait les sources relatives aux livres sacrés qui ne sont pas commentés dans le Makhiri, pourquoi n'aurait-il pas trouvé aussi bien, sans l'aide de ce dernier, les sources intéressant les autres livres saints? Cette considération seule rend invraisemblable la dépendance du Schimeoni vis-à-vis du Makhiri. Pour combattre cette objection, M. Gaster, dès le début de sa dissertation, émet cet argument que la deuxième partie du Yalkout Schimeoni (sur les Prophètes et les Hagiographes) n'est pas du même auteur que la première partie. En outre, la deuxième partie, qui serait imitée du Makhiri, est considérée par M. Gaster comme antérieure à la première. M. Gaster, pour réduire à néant l'objection que nous avons indiquée, raisonne de la façon suivante : Si l'auteur de la deuxième partie du Yalkout n'est pas celui de la première partie, il ne peut plus être considéré comme étant très versé dans la littérature rabbinique, et rien n'empêche plus d'admettre que le Schimeoni II a copié le Makhiri. Mais M. Gaster se trompe dans son raisonnement. L'objection conserve sa force, même dans le cas où la deuxième partie du Yalkout Schimeoni serait d'un autre auteur, car Yalkout II s'occupe de beaucoup de livres bibliques pour lesquels il n'y a pas de Makhiri. On en conclura que l'écrivain qui a été capable de composer un Yalkout sur les premiers Prophètes, le Cantique des Cantiques, Ruth, les Lamentations, l'Ecclésiaste, Esther, Daniel, Ezra, Néhémie et les Chroniques, n'avait nul besoin de se mettre à la remorque de Makhir pour commenter les autres livres bibliques.

La question de savoir si le Yalkout Schimeoni est l'œuvre de deux auteurs ayant vécu à des époques différentes est importante en soi, et il vaut la peine de peser avec soin les motifs que M. Gaster donne à l'appui de son assertion.

Son premier argument est tiré de la nature des renvois du Yalkout Schimeoni. M. Gaster dit, p. 44 : « Si l'on examine les renvois de la deuxième partie, on remarque qu'ils se rapportent toujours, sauf de rares exceptions [1], aux passages contenus seule-

[1] Pourquoi M. Gaster ne cite-t-il pas ces « rares exceptions » ? — Sur Proverbes, § 953, je trouve le renvoi suivant : באיכה רבתי בסוף הספר בקונדרוס אחרון ברמז מ׳. Or, dans le קונטרס אחרון, imprimé à la fin de la 1re partie de l'*editio princeps*, il n'y a rien de pareil. Peut-être le passage en question manque-t-il, ou la

ment dans cette deuxième partie et jamais à ceux du Pentateuque. Si les deux parties, comme on l'admet communément, étaient l'œuvre d'un même auteur, on ne s'expliquerait pas pourquoi il se serait interdit, dans la deuxième, de renvoyer à la première, aussi bien qu'il renvoie à des passages de la même partie. Il faut donc en conclure que ces deux parties, indépendantes l'une de l'autre, sont dues à deux écrivains. »

Cet argument perd toute sa valeur dès qu'on se rend compte du caractère du Yalkout. Celui-ci cite *in extenso* les interprétations rabbiniques au sujet de chaque verset de l'Écriture Sainte, et ne se contente pas d'indiquer les livres et les chapitres qui contiennent ces interprétations, car il veut épargner au lecteur le soin de faire des recherches. Le Yalkout se compose de deux parties, qui, à cause de leur grande étendue, se trouvaient renfermées dans deux recueils différents. Fidèle à son principe, le compilateur ne pouvait, dans une partie, renvoyer à des paragraphes contenus dans l'autre partie. D'ailleurs, le lecteur pouvait être en possession de l'une des parties, sans posséder l'autre. D'un autre côté, il eût été peu pratique pour l'auteur de répéter dans le même volume les mêmes choses à propos de différents versets. De là vient que le Schimeoni ne renvoie qu'à des paragraphes de la même partie. En outre, il n'est pas sûr que les renvois proviennent de l'auteur. Qui sait s'ils ne sont pas l'œuvre des copistes ?

M. Gaster invoque aussi le fait que beaucoup d'ouvrages utilisés dans une partie du Schimeoni ne le sont pas ou le sont fort rarement dans l'autre[1]. C'était dans l'ordre naturel des choses. C'est ainsi, par exemple, qu'en s'occupant du Pentateuque, le rédacteur étudia surtout les Midraschim sur le Pentateuque, même ceux qui étaient peu répandus. Dans la rédaction de la deuxième partie, ce sont principalement les Midraschim sur Samuel et les Psaumes qui ont été mis à contribution. Naturellement, les Midraschim les plus importants et les plus généralement répandus sur la Bible ont été également utilisés dans la seconde partie. Des Midraschim plus

2e partie avait-elle un קונטרס אחרון qui a été perdu. En tout cas, ce fait atteste le plan *unitaire* des deux parties. Dans la 1re partie de l'*editio princeps*, on renvoie souvent à ce קונטרס.

[1] M. Gaster (p. 45, n° 11) compte parmi les ouvrages utilisés dans Yalkout I, et non dans Yalkout II, la *Pesikta rabbati*. P. 47, il donne une liste des ouvrages dont Makhir a fait des extraits et dans laquelle cette *Pesikta* ne figure pas, et il dit : « On le voit, c'est la même liste que nous a fournie Yalkout II, à l'exception de la *Pesikta rabbati* ». Comment concilier les deux assertions de M. Gaster ? En réalité, Yalkout II cite très fréquemment la *Pesikta rabbati*, et Yalkout I la cite également, quoique plus rarement. Voir la table de l'Introduction de Buber à la *Pesikta*, p. XXVII. Yalkout II a beaucoup de sources que Makhir ne connaît pas ; voir plus loin.

petits et moins populaires, tels que le מדרש אסכה, le מדרש ויסעו et d'autres de ce genre, ont été négligés par le rédacteur. Il faut aussi tenir compte du fait que la rédaction d'un ouvrage comme le Yalkout a nécessité un certain temps. L'auteur n'a probablement pas toujours demeuré dans le même endroit et n'avait pas toujours les mêmes livres à sa disposition.

M. Gaster dit encore : « En outre, il y a différence entre les deux auteurs pour la manière de citer les sources; le premier, par exemple, ne se sert de l'expression vague מדרש qu'une cinquantaine de fois, et le second plus de trois cent cinquante fois dans un volume beaucoup moins grand que Yalkout I ».

M. Gaster ne procède guère selon la méthode d'une saine critique. Il établit combien de fois l'expression מדרש se trouve dans les éditions postérieures du Yalkout, sans faire attention à la provenance et à la signification de ce mot. Or, il faut voir par le contenu ce que l'on entendait par מדרש, s'il s'agissait d'un Midrasch inconnu, ne pouvant être qualifié, ou d'un Midrasch bien connu sur le livre dont il est question. En outre, dans des recherches du genre de celles-ci, il n'est permis de tenir compte que de l'*editio princeps*, car les additions des éditions postérieures n'ont naturellement pas d'importance pour le plan d'un ouvrage. מדרש, dans son sens primitif (*un* Midrasch), est employé encore plus rarement dans la deuxième partie du Yalkout que dans la première. מדרש dans le second sens (*le* Midrasch) se trouve en particulier très fréquemment dans la seconde partie, mais seulement dans les éditions postérieures, et non dans l'édition *princeps* et dans les anciennes éditions. Même celles-là n'ont fréquemment le mot מדרש que dans les livres de Samuel, des Psaumes, des Proverbes et dans trois Megillot, tandis que dans les autres livres cette expression ne revient pas souvent. M. Gaster admettra-t-il ici aussi différents auteurs ? Du reste, voici comment les choses se sont passées. L'édition *princeps* sur Samuel, les Psaumes, etc. a négligé, dans la plupart des cas, d'indiquer la source, quand il s'agissait d'un des Midraschim sur les livres que commentait le Yalkout. Les éditions postérieures complétèrent ce qui manquait en mettant chaque fois, en marge, le mot מדרש. De là, dans les éditions postérieures, la fréquence du mot מדרש dans les chapitres relatifs aux livres de Samuel, des Psaumes, des Proverbes, du Cantique des Cantiques, de l'Ecclésiaste et des Lamentations. Les anciennes éditions n'ont pas une seule fois le mot מדרש. Le Yalkout sur Samuel, en beaucoup de passages, indique comme source אגדת שמואל; en beaucoup d'autres endroits, il néglige d'indiquer la source, lorsqu'il fait des emprunts au Midrasch Samuel. Ici, les éditions pos-

térieures ont mis en note : מדרש. C'est ainsi que nous trouvons en marge : מדרש, à côté de אגדת שמואל. Nous pouvons donc être sûrs que אגדת שמואל provient de l'édition *princeps*, tandis que le mot מדרש n'a été ajouté que plus tard. De même, les anciennes éditions désignent le Midrasch sur les Psaumes par les mots מדרש שוחר טוב (§ 699 et 826), et les nouvelles par le mot מדרש. Dans l'édition *princeps* (et dans les anciennes éditions), je ne trouve un מדרש spécial que sur les Proverbes et Esther. Peut-être les mots משלי et אחשורוש ont-ils été omis. Dans Ruth, il y a partout l'indication מדרש רות ; dans Mischlè, § 944, il y a aussi מדרש משלי. Dans tous les cas, l'édition *princeps* n'a l'indication מדרש que pour Mischlè et Esther. En outre, le sens de ce mot de מדרש est tout autre que dans la première partie et dans certains passages de la seconde partie du Schimeoni.

M. Gaster ajoute : « Dans les citations de Bereschit Rabba, celui-ci (Yalkout I) ne manque presque jamais (excepté quatre fois) d'indiquer le chapitre. Yalkout II l'omet plus de cent cinquante fois ». C'est là une énumération bien inutile. Dans l'édition *princeps*, les chapitres du Ber. Rabba ne sont pas même indiqués une seule fois, ni dans la première ni dans la seconde partie. Le Yalkout sur Genèse y est divisé en chapitres selon le modèle du Ber. Rabba, et c'est pourquoi il ne serait pas nécessaire d'indiquer ici le numéro des chapitres de ce Midrasch [1]. D'ailleurs, le Yalkout sur les quatre autres livres de Moïse ne cite pas non plus les chapitres du Ber. Rabba. M. Gaster aura encore eu recours à une édition postérieure et s'est donné ainsi une peine inutile.

M. Gaster dit encore que parfois le texte d'une citation dans Yalkout I est autre que dans Yalkout II. D'après M. G., cette circonstance prouve que les deux parties sont dues à des auteurs différents.

La divergence des textes cités par le Yalkout est un fait connu depuis longtemps et qui a été expliqué d'une manière satisfaisante par MM. Jellinek [2] et Friedmann [3]. Du reste, dans la même partie

[1] Dans l'édition *princeps*, les noms des sources se trouvent dans le texte, et sur la Genèse ils se trouvent parfois devant l'indication des chapitres. De là vient que souvent, au premier abord, il semble que les chapitres de Ber. R. sont indiqués : par exemple, ב"ר פרשה כ"ב, ב"ר פרשה ט"ו, ב"ר פרשה ט"ו, etc. Or, les mots פרשה ט"ו etc. ne se rapportent pas à Ber. R., mais au Yalkout. C'est ainsi qu'il y a aussi פרק המצנרת, אבכיר פרשת כ"א, תנחומא פר' כ"א. — L'éd. de Venise et celle de Cracovie ne donnent les chapitres de Ber. R. qu'en partie sur la Genèse parce que, d'après la division en chapitres du Yalkout sur Genèse, il était facile d'indiquer les chapitres du Ber R. Partout ailleurs, même dans ces éditions, ces chapitres ne sont pas indiqués.

[2] *Bet ha-Midrasch*, VI, XXIV.

[3] *Sifrè*, Introduction, ch. VI.

du Yalkout, il y a divergence dans les textes. Qu'on compare, par exemple, la citation de *Baba Kamma*, 38*b*, dans Yalkout I, § 86[1] et § 808[2], la citation de Bereschit Rabba ch. I dans Yalkout II § 460 (éd. de Salonique, § 322 des éditions postérieures[3]) et § 836[4]. Il y a beaucoup de ces divergences dans une seule et même partie, et elles ne prouvent nullement que différents auteurs aient travaillé à chaque partie.

Ensuite, M. Gaster procède à la confrontation du Yalkout Schimeoni avec le Yalkout ha-Makhiri. Il énumère[5], non sans commettre des erreurs, les manuscrits qui existent de ce dernier, il donne ensuite une liste des ouvrages que Makhir a utilisés et ajoute, p. 48 : « C'est, on le voit, la même liste que nous a fournie Yalkout II (à l'exception de la Pesikta Rabbati) ; la coïncidence n'est évidemment pas fortuite et on ne s'expliquerait pas que deux auteurs différents se fussent rencontrés dans la connaissance des mêmes Midraschim et dans l'ignorance de certains autres. C'est l'indice certain d'une parenté entre les deux recueils ». — Or, la liste de Makhir n'est nullement identique à celle de Schimeon. Chacun des deux compilateurs a utilisé des ouvrages que l'autre ne connaissait pas. Par exemple, Schimeoni II cite : Abkhir, Pesikta Rabbati, Agadat Samuel[6] et Midrasch, sans désignation plus précise. Makhir ne connaît aucun de ces Midraschim. De son côté, Makhir utilise : Schemot rabba, Bammidbar rabba (voir plus loin), Midrasch Job[7], ainsi qu'un Midrasch sur דשחולא. Tous ces Midraschim sont ignorés de Schimeon. Le Midrasch sur les Psaumes est appelé par

[1] שור שנגח ארבעה וחמשה... אין הקב"ה... דקאמר[ה] מואב מן אב... מלחמה הוא דלא הא אנגריא עביד בהו... ואילו צערה דקאמרה... דאפילו אנגריא לא תעביד בהו.

[2] שור שנגח ד' וה'... מניין שאין הקב"ה... דקריתיה מואב... מלחמה הוא דלא אבל צעורי אנגריא צעריה... ואלו צעריה דקריתיה... דאפילו אינגריה צעוריה לא. Cette citation se rapproche davantage du texte de *Nazir*, 23*b*.

[3] ב"ר. אני ה' עושה כל... שלא יאמרו מיכאל היה מותח בדרומו של עולם.

[4] שלא יהו אומרים מיכאל היה מותח בדרומו של רקיע.

[5] Le Yalkout ha-Makhiri sur Isaïe et les Psaumes est déjà mentionné par les שפתי ישנים et, à sa suite, par Wolf, I, n° 1419, סדר הדורות et שם הגדולים. M. Gaster ignore également que la préface du Makhiri a été déjà publiée par Strashoun dans קריה נאמנה, de Fin, p. 304.

[6] Dans la liste de M. Steinschneider (*Cat. Lug. Batav.*, p. 348) et dans celle de M. Gaster ne figurent ni la Pesikta R., ni אגדת שמואל. Makhir aurait-il réellement ignoré ces Midraschim ?

[7] D'après Neubauer, Cat., n° 167. M. Gaster ne dit mot du Midrasch Job, dont l'existence est, sans raison, encore contestée; voir Brüll, *Central-Anzeiger*, p. 35. Les mots : ...ומדרש איוב מוסיף (Schimeoni, II, 897) sont probablement interpolés.

Schimeon (dans la 1re et la 2e parties) מדרש שוחר טוב, tandis que Makhir l'appelle מדרש תהלים. Comment parler dans ces conditions d'une « coïncidence » ?

Pour prouver que Schimeon a copié Makhir, M. Gaster donne des extraits de Makhir sur Isaïe et Obadia, et dit, p. 48 : « Ces passages sont choisis à dessein, parce qu'ils sont caractérisques pour la richesse des citations... Ces citations, comme on peut le voir, sont intéressantes; elles réunissent les principaux ouvrages dont s'est servi Makhir et particulièrement des fragments de ce Midrasch sur le Cantique qui semble avoir péri... Mais, ce qui est plus important pour l'étude que nous poursuivons, nous y reconnaissons aisément les morceaux qui ont servi à constituer Yalkout II, plus complets et disposés autrement que dans celui-ci. Malgré ces différences, ce sont évidemment les mêmes... Tout ce que nous reproduisons du Makhiri se retrouve dans les §§ 284 et 285 du Schimeoni. Il en est de même pour le chapitre sur Obadia. Là, l'auteur du Schimeoni a *encore abrégé plus* que dans Isaïe ». Les citations de Makhir de הגדה שיר השירים sont réellement intéressantes, mais le fait en lui-même n'est pas nouveau. Il y a quelques années que nous avons démontré qu'il existait autrefois, indépendamment de notre Midrasch sur le Cantique, un autre Midrasch sur le même livre que Hillel et Abraham, fils de Maïmonide, nomment également הגדה דשיר השירים. Yalkout II connaissait lui aussi ce Midrasch [1]. Pour ce qui concerne la confrontation du Schimeoni avec le Makhiri, il n'y aurait rien d'étonnant à ce que deux compilateurs se rencontrassent sur quelques points. Mais qu'on compare Schimeon avec Makhir même pour ces points et qu'on voie s'ils ont entre eux la moindre ressemblance. M. Gaster se tire d'embarras en prétendant que Schimeon a abrégé et transposé le texte de Makhir. Or, il a simplement omis de citer certains passages que Makhir a cités, et, ce qui est encore plus décisif, il a donné des passages qui n'ont pas été cités par Makhir. Par exemple, § 283 : ...א"ר אלכסנדרי מלמד... רבא אמר... cf. § 125. Et plus loin § 285 : וגר זאב עם כבש וזהו שאמר הכתוב. Avec la meilleure volonté du monde, comment découvrir ici la moindre dépendance de Schimeon vis-à-vis de Makhir ?

Je me suis arrêté longuement aux preuves alléguées par M. Gaster parce que je tenais à rectifier les faits dénaturés par lui au profit de Makhir.

Si on examine sérieusement la question et si on accorde quelque

[1] *Eldad*, p. 79.

crédit aux résultats de la critique littéraire historique, il n'y a plus le moindre doute au sujet de l'antériorité du Schimeoni. Notre histoire littéraire est arrivée, en ce qui concerne les Midraschim, à certaines conclusions qui sont tellement sures qu'elles peuvent et doivent servir de base dans les recherches ultérieures. Il est établi que le Rabba sur Exode et les Nombres ont été réunis, sous leur nom actuel, seulement vers la fin du XIIe siècle. Des auteurs du XIe et du XIIe siècles ne connaissent pas encore ces Midraschim [1]. Comme l'auteur du Yalkout Schimeoni ne les connaît pas non plus (ni dans la 1re ni dans la 2e partie), il a dû vivre à une époque où ces Midraschim n'existaient pas encore; car, s'ils avaient existé, ils n'auraient pas échappé à l'attention de cet auteur familiarisé avec toute la littérature rabbinique [2]. L'auteur du Yalkout Schimeoni a donc vécu, au plus tard, vers la fin du XIIe ou au commencement du XIIIe siècle [3].

Appliquons maintenant le même critérium à Makhir. De la liste formée par MM. Steinschneider et Gaster des Midraschim utilisés par Makhir, ainsi que des extraits publiés dans la *Revue*, il ressort que Makhir connaissait déjà le Midrasch Schemot rabba et Bammidbar rabba. *Makhir a donc vécu après l'auteur du Yalkout Schimeoni, qui ne connaissait pas encore ces Midraschim.*

La question de savoir si le Makhiri mérite d'être publié dépend naturellement de ce qu'il renferme. En général, nous ne pouvons attendre grand'chose de ces sortes d'abrégés. Ordinairement, on n'y trouve que des redites. Les choses vraiment neuves et les variantes importantes auraient pu être citées comme extraits. Une édition critique du Yalkout Schimeoni serait sûrement plus utile que la publication de beaucoup de Midraschim. Mais nous comprenons que chacun ait à ce sujet sa manière de voir. En tout cas, il nous paraît inutile, pour rehausser le mérite de l'ouvrage qu'on édite, de lui attribuer une valeur qui lui manque.

A. Epstein.

[1] Cf. Zunz, *G. V.*, 2e éd., 269, 273, et mes *Beiträge*, 68, 75.

[2] Cf. Rappaport, *Kerem Chemed*, VII, 4; mon *Simon Kara et le Yalkout Schimeoni*, § 6.

[3] Zunz, *ibid.*, 312-313. Azaria de Rossi (אמרי בינה, ch. XIX) a vu un manuscrit du Yalkout de l'an 1310.

LA FAMILLE DE YEHIEL DE PISE

Nous allons essayer d'esquisser ici l'histoire d'une des familles juives les plus importantes et les plus illustres de l'Italie. Cette histoire présentera certainement des lacunes, car il existe des solutions de continuité dans l'ensemble des documents que nous possédons. Mais nous nous contenterons de la raconter telle qu'elle ressort des informations que nous avons, espérant qu'un jour de nouvelles découvertes viendront combler les vides.

L'aïeul de cette famille, Yehiel ben Matatia, établi à Pise au commencement du xve siècle, présentait déjà, ce semble, les traits essentiels que nous retrouverons chez ses descendants. Ainsi, il occupait une place importante dans sa communauté, dans la société et la littérature de son époque. Quand les délégués des communautés italiennes se réunirent à Bologne, le 18 mai 1415, pour délibérer sur les mesures à prendre afin d'enrayer les persécutions, il représenta dans cette assemblée les Juifs de Toscane [1]. La réputation de sa maison s'était répandue dans toute l'Italie, et le poète et grammairien Joseph Zarko, renseigné sur Yehiel par son maître, Profiat Duran Efodi, se plaça sous le patronage de ce Mécène juif, qui, s'occupant lui-même de poésie hébraïque, protégeait tous ceux qui la cultivaient [2]. Dans l'année 1413, notamment, Joseph chanta en toute circonstance les louanges de son protecteur et amphytrion. Avant de se présenter chez lui, il s'était fait précéder d'une épître poétique, où il se recommandait d'Efodi. Il plaça ensuite des vers composés en l'honneur de Yehiel dans l'oratoire que celui-ci avait établi dans sa maison, sur le calendrier mural qui, selon l'usage italien, était appendu dans la synagogue,

[1] Voir Halberstam, dans *Grätz-Jubelschrift*, יגטרת צבי, p. 55, note 11.

[2] Voir *Pièces justificatives*, I. Joseph b. Isaac Zarko a écrit son nom, à la date du 8 septembre 1417, dans le ms. d'Oxford n° 2391. Voir, sur le nom de Zarko, Isidore Loeb, *REJ.*, XVI, 35, note 2.

sur le siège de Yehiel, lorsque, après une maladie, il reparut à l'office divin. En offrant à Yehiel un exemplaire de « l'ennemi des femmes », composé à Barcelone, en 1208, par Juda ben Sabbataï Hallévi [1], ou peut-être d'un pastiche qu'il avait fait de cette œuvre, il accompagna ce cadeau d'une dédicace poétique. A en juger par les éloges que lui décerne son protégé, Yehiel connaissait la littérature rabbinique ainsi que les sciences de cette époque.

Cinquante ans plus tard, la réputation d'un autre Yehiel de Pise, célèbre par sa fortune, sa générosité et son savoir, s'étend jusqu'au delà des frontières de la Toscane et de l'Italie. Il avait fondé à Pise une banque de prêt, qui fut la source de sa prospérité, mais faillit aussi causer sa ruine. Excitée par les prédications d'un fanatique, peut-être de Bernardin de Feltre, qui ne se lassa pas de s'élever contre les richesses de ce Juif de Pise [2], la foule envahit sa maison pour la mettre au pillage, sans toutefois causer de dommages sérieux. Ces désordres paraissent avoir eu lieu en 1471. A ce moment, Yehiel était déjà en correspondance avec Don Isaac Abravanel, à qui il fit sans doute part de cet événement, puisque dans la réponse qu'il lui adressa l'année suivante, en 1472 [3], Abravanel commence par lui exprimer des condoléances. Yehiel jouissait d'une très grande considération, car Abravanel engagea les ambassadeurs Lopo de Almeida et le savant médecin Joâo Sezira, que le roi Alphonse V de Portugal envoya auprès du pape Sixte IV, à faire une visite à Yehiel. Ces ambassadeurs étaient en même temps chargés de remettre de précieux cadeaux à Yehiel et à sa femme de la part d'Abravanel et de son épouse, entre autres, pour la maîtresse de la maison, une esclave de grande valeur qui était depuis longtemps dans la maison du docteur Sezira, et pour Yehiel de précieux manuscrits exégétiques, parmi lesquels se trouvaient des ouvrages d'Abravanel lui-même. C'est que Yehiel, tout en se consacrant à ses affaires et à ses relations de société, ne négligeait pas la science. Il avait demandé à Abravanel, pour sa bibliothèque, un exemplaire du commentaire de David Kimhi sur les Hagiographes [4]. Du reste, il semble que, par les soins d'Abravanel, la collection de Yehiel s'enrichit de beaucoup d'ouvrages d'auteurs judéo-espagnols. C'est de lui aussi que Yehiel reçut les ouvrages d'Efodi et de Joseph ibn Schem Tob, que son petit-fils Yehiel Nissim sut si bien utiliser plus tard. De ses deux fils, Isaac et Samuel, l'aîné, Isaac, était alors déjà assez âgé pour

[1] Kaufmann, dans les *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1er juin 1885, p. 440 et suiv.
[2] Graetz, *Geschichte*, VIII, 3e édit., 240, note 1.
[3] *Ozar Nechmad*, éd. Blumenfeld, II, 65 et suiv.
[4] *Ibid.*, 69.

qu'Abravanel pût lui adresser ses compliments[1]. Ces fils reçurent une éducation soignée, comme des adeptes de la science, et non comme des marchands. Le savant juif Jean Alemanno, maître et ami de Pic de la Mirandole, paraît avoir vécu plusieurs années sous le toit de Yehiel[2]. Dans l'automne de l'année 1488, il trouva de nouveau un accueil hospitalier dans la maison de Yehiel, qu'il appelle son protecteur paternel, et il y commença son commentaire sur le Cantique des Cantiques[3]. Isaac et Samuel aimaient la science comme leur père, et, comme lui, ils étaient en relations avec des savants. A ce moment, Isaac correspondait déjà personnellement avec des écrivains, qui lui dédiaient des ouvrages. Isaac ben Samuel ben Hayyim Sefardi, qui habita Naples de 1487 à 1492, lui dédia, sous la forme d'une missive, son commentaire de la lettre cabbalistique attribuée faussement à R. Haya Gaon[4].

Cependant, avant de mourir, Yehiel éprouva l'inconstance du sort et eut à supporter de douloureuses épreuves. Une de ses filles paraît avoir cédé aux séductions de la société chrétienne qu'elle fréquentait et avoir abandonné la religion de ses pères[5]. Cette fille s'appelait, croyons-nous, Rica. Cette apostasie surprit et affligea Abravanel, qui était alors lui-même très malheureux, se voyant forcé, par suite de circonstances encore ignorées, de rester éloigné de Lisbonne depuis trois ans; il avait dû interrompre sa correspondance, autrefois si régulière, avec son ami le plus cher. Il s'efforce de surmonter sa propre douleur pour consoler Yehiel, qu'il appelle « un prince en Israël ». Il lui rappelle que, d'après le dire des rabbins (*Moed Katon*, 20 *b*), le résultat de l'éducation ne dépend pas du mérite des parents et que dans tout champ poussent des chardons entre les épis. Mais il ne parle qu'avec timidité, comme s'il craignait d'élever la voix à un moment où la blessure est encore si récente et si cuisante. Cependant, même dans ces

[1] *Ibid.*, 70 : בנך בכורך שמי בקרבו ר' יצחק י"א.

[2] *Revue des Ét. j.*, XII, 256 : האיש הירא ה' מיגודו אשר קנני מיעודי וגדלני כאב בביתו ובחומותיו ורובי תורותיו. Cf. *Hebr. Bibliogr.*, V, 28, note 1. Le surnom de ורם que, selon l'usage de son temps, Yehiel ajoute à son nom est expliqué par Zunz (*Ges. Schriften*, III, 207) comme une abréviation des mots ויפק רצון מה' de Proverbes, VIII, 35. Voir Steinschneider, *Hebr. Bibliogr.*, XIV, 86. Abraham Motal, à la fin de son תורת נזיר, donne la même explication de ורם, et, de plus, il ajoute la suivante : ולא רשיעתי מאלהי (Ps., XVIII, 22). Voir Jellinek, קונטרס המזכיר, 2e édit., p. 18.

[3] Perles, *RÉJ.*, XII, 245, note 4.

[4] Berliner, *Magazin*, I, 30, et Steinschneider, *Hebr. Bibl.*, XIV, 86.

[5] Graetz, *Geschichte*, VIII (3e éd.), 359, note 2. Je dois à l'obligeance de M. B. Zimmels, rabbin à Mährisch-Ostrau, la copie des lettres d'Abravanel publiées aux *Pièces justificatives*, II, 1-4, d'après le ms. Halberstam n° 104. Pour le nom de Rica, voir plus loin.

douloureux épanchements, on retrouve les préoccupations habituelles du savant. Abravanel voudrait rentrer en possession des ouvrages d'Efodi et de Joseph ibn Schem Tob, qu'il avait prêtés, pour les copier, à son ami, et il recommande à Yehiel de les lui envoyer par son ami, le médecin Asolo Mendez. En même temps il lui demande de lui faire parvenir les productions de la littérature juive de l'Italie, il désirait surtout connaître les commentaires d'Immanuel b. Salomon sur le Pentateuque et les Prophètes.

Parmi les enfants de Yehiel auxquels Abravanel envoie ses salutations, il ne nomme que son fils aîné, Isaac, et sa fille qui avait épousé un certain David et qui, peut-être à cause du nom de David porté par son mari, est appelée Ahinoam (II Sam., xxv, 43). Samuel était évidemment encore trop jeune pour être connu d'Abravanel [1].

Les souhaits de son ami ne se réalisèrent pas pour Yehiel. Il semble que cet homme, précipité à l'improviste du sommet de son bonheur, se soit lentement consumé par le chagrin. Quand, à ses anciennes peines, vint s'ajouter pour lui la douleur de voir mourir sa femme, il déclina peu à peu et succomba lui-même le 10 février 1490. Quoiqu'il fût mort très âgé, il fut pleuré partout comme s'il était décédé à la fleur de l'âge. Son vénérable ami Don Isaac Abravanel, des savants et des poètes, comme Abraham Hayyoun, de Lissabos, et Isaac, de Fez, pleurèrent sa perte irréparable dans des lettres touchantes qu'ils s'empressèrent d'écrire à son fils aîné Isaac [2]. On a même enregistré pour la postérité l'heure de sa mort : c'était à six heures du matin, le 19 Adar I de l'an 5250. Des poètes et des écrivains comme Eliézer Ezra de Volterra, Salomon de Camerino [3] et l'astronome Abbamare Haïfon [4] le pleurèrent dans des élégies et des lettres de condoléances qu'on possède encore aujourd'hui.

Quelle que soit la part qu'on doive faire, dans ces poésies, à l'exagération, il n'est pas contestable que la personnalité de Yehiel se dégage de toutes ces manifestations comme une personnalité remarquable. Sa maison de commerce dut jouir de la plus grande renommée en Italie et à l'étranger, où il fit, du reste, lui-même plusieurs voyages. Les aumônes qu'il distribuait avec une libéralité princière étaient accordées aux nécessiteux de toutes les

[1] Voir, aux *Pièces justificatives*, III, la lettre d'Abravanel tirée du ms. du British Museum, Add. 27129 (autrefois ms. Almanzi).

[2] Voir *Pièces justificatives*, II, 2-4.

[3] M. Berliner (*Magazin*, XVI, 50) dit que, d'après le poème d'Abbamare, dans le ms. de Naples, III, p. 12, Yehiel serait mort à Lucques.

[4] Neubauer, *REJ.*, IX, 153, note 1. Cf. *Pièces justificatives*, III, 1-3.

contrées qui venaient implorer sa charité. Son influence auprès des grands du pays était toujours au service de ses coreligionnaires opprimés, qui s'étaient habitués à chercher auprès de lui aide et protection. Familiarisé avec la littérature rabbinique et la philosophie, il n'était heureux que quand il pouvait consacrer ses rares moments de loisir à l'étude de la Loi. C'est pourquoi le deuil causé par sa mort fut si général, comme la communauté de Pise le dit dans sa lettre de condoléance, opuscule homilétique qu'elle fit composer, selon l'usage du temps, par Salomon de Camerino.

Cependant l'éclat de sa maison ne disparut pas avec lui. Ce fut surtout son fils aîné Isaac qui suivit fidèlement les traditions paternelles. Lorsque, deux ans et demi après la mort de Yehiel, se produisit la catastrophe qui frappa les Juifs d'Espagne, et que tous les grands ports de la Méditerranée étaient encombrés de navires portant des exilés, Isaac de Pise devint pour ces malheureux comme une Providence. Ils n'oublièrent jamais ce qu'il fit à lui seul pour la délivrance de ceux qui abordèrent dans le port très fréquenté de Pise. Guedalya ibn Yahya entendit encore parler, quoique d'une façon vague et inexacte, des œuvres de charité d'Isaac de Pise, qui furent même entourées de l'auréole de la légende. En effet, le récit de Guedalya relatif aux quatre vieillards annonçant à Isaac qu'un de ses descendants jetterait sur sa maison un vif éclat par son érudition rabbinique (cet Abraham de Bologne qui fut enlevé prématurément en pleine vigueur intellectuelle), ce récit, disons-nous, n'est autre chose que l'expression de ces sentiments de gratitude transfigurés par la légende [1]. C'est avec lui qu'Isaac Abravanel continua la correspondance amicale qu'il avait entretenue si longtemps avec son père. Une lettre d'Isaac à Abraham Hayyoun, lequel paraît avoir été déjà l'intermédiaire entre Yehiel de Pise et Don Isaac Abravanel, est devenue l'unique témoignage littéraire qui nous soit resté de la main de ce fils aîné de Yehiel de Pise [2].

Samuel, le fils cadet de Yehiel, jouissait également d'une réputation considérable. Un manuscrit de la Derossiana de Parme, contenant la troisième partie du Code de Maimonide [3], porte encore

[1] שלשלת הקבלה, éd. Venise, 65*b*. L'hypothèse de Luzzatto, dans *Hebr. Bibl.*, V, 147, que la relation de Guedalya se rapporte à Isaac est confirmée par les paroles de son neveu Yehiel dans l'Introduction du מנחת קנאות : אמר צאו לאסורים וכל אנשי גלות ספרד אשר איש מאחיהו נפרד פדה נפשם מיד צרים יגידון על שבחי מהללו הארו ברקיו תבל בהלו קרנים מידו לו.

[2] Voir cette lettre aux *Pièces justificatives*, II, 4.

[3] Voir ms. de Rossi 1296. Sur la dernière page se trouvent, d'après une communication qui m'est faite par M. Leonello Modona, les signatures suivantes :

son nom et celui de sa sœur Rica, qui évidemment savait aussi l'hébreu ; ils ont inscrit leurs noms dans ce livre, encore du vivant de leur père, dans la maison paternelle. Samuel paraît être resté encore plus fidèle qu'Isaac aux études auxquelles il s'était voué dès l'enfance et avoir fait de sa maison un centre de réunion pour les savants, qu'il aimait à protéger. Toutefois, son activité dura peu. Il fut enlevé jeune à l'affection des siens, laissant un fils de trois ans auquel il avait donné le nom de son père, Yehiel Nissim. Toutes les nobles aspirations, toutes les belles qualités de la famille se retrouvèrent chez cet enfant, qui était appelé à ajouter à l'éclat de la maison. Il fut élevé par sa mère Laura, encore fort jeune quand elle devint veuve, et la mère de celle-ci, Sara, remarquable par sa pitié et sa science, et dont un des deux frères, Sabbataï, habitait la Turquie, où il exerçait la médecine, et l'autre Jérusalem. Selon les traditions de la famille, on le prépara à devenir à la fois un savant et un négociant. Il épousa une fille de l'illustre famille d'Ascher Meschoullam de Venise [1], nommée Diamante, et ensuite il fonda à Pise une maison qui continua les traditions brillantes de la famille.

Comme son aïeul, Yèhiel établit une synagogue dans sa maison. Malgré ses occupations commerciales et ses études, il trouva le temps d'écrire de sa propre main — c'était un habile calligraphe — un rouleau de la Loi pour le service de son oratoire. Trois générations florissaient presque simultanément dans cette maison : il y avait sa mère Laura, sa grand'mère Sara, et la nièce de celle-ci, Debora, fille de son frère de Jérusalem. Un homme érudit,

1. אני שמואל בבמוהר"ר יחיאל ור"ם יזייא מפיסא כתבתי זאת ושלום (en caractères carrés).
2. אני שמואל בבמוהר"ר ור"ם יזייא מפיסא כתבתי זאת ולעולם לא ימחק שמי ושם אבי מספרי אמן.
3. אני שמואל בבמוהר"ר יחיאל ורם יזייא מפיסא כתבתי.
4. אני מנחם יזי"א בן לאדוני אבי כמה"ר משלם יצ"ו מטרצינא עבד לאדו' הרם מפיסא.
5. אנכי ריקה בת לאדני אבי [הרם ?].
6. אנכי יחיאל ניסים יזי"א בן כמר שמואל מפיסא ע"ה.

Ce ms. n'est donc pas, comme de Rossi et, après lui, Zunz (*Kerem Chemed*, V, 155) l'indiquent, un manuscrit de la main de Samuel, mais porte seulement sa signature. Sa sœur Rica (cf. Zunz, *Ges. Schriften*, II, 59) y a apposé aussi sa signature comme, plus tard, son neveu Yehiel. Peut-être l'auteur du ms. est-il Menahem de Terracena ; cf. ms. Oxford 1491, dans le Catalogue de M. Neubauer.

[1] J'emprunte tous ces détails au Journal de David Reübeni, d'après la copie faite sur l'original, qui est perdu ; cette copie est à la bibliothèque du Séminaire israélite de Breslau. Le nom d'Ascher était encore usité dans la branche de la famille des Meschoullam fixée à Vienne. Voir *Inschriften*, éd. L.-A. Frankl, nos 179, 197 et 304. Sur le Meschoullam de Venise, voir Berliner, לחות אבנים, 150, 198. Au sujet du nom de Diamante, v. Zunz, *l. c.*, II, 57.

Salomon-Raphaël Cohen, de Prato, près de Florence, dirigeait l'éducation de cette jeune fille, qui lisait l'Ecriture sainte dans le texte et connaissait les prières et les usages rituels aussi bien que quiconque. Outre leurs œuvres pieuses, les femmes de cette maison pratiquaient les arts de la musique et de la danse. Des notabilités chrétiennes fréquentaient la maison et la villa de Yehiel, merveilleusement située hors de la ville et reliée à celle-ci par la rivière navigable de l'Arno. Un magnifique jardin, où s'élevait une colline couverte d'un bois d'oliviers, entourait cette résidence d'été. Un jeune homme du nom d'Emmanuel secondait Yehiel dans ses affaires. Une nombreuse domesticité peuplait la maison, montée sur un pied princier.

On était en l'an 1525, lorsque Yehiel reçut la visite du célèbre David Reübeni. Quoique cet aventurier, qui voulait se faire passer pour le Messie, n'eût pas reçu l'éducation littéraire et mondaine qu'il aurait fallu pour apprécier la manière de vivre raffinée et la haute culture de la famille de son hôte[1], qui tenait quelque chose de l'*humanisme* du temps, il subit quand même jusqu'à un certain point l'influence de cette maison de patriciens juifs, qui occupait un rang particulièrement brillant dans une communauté composée en grande partie de familles sans fortune[2]. David avait fait la connaissance, à Rome, d'un cousin de Yehiel, Daniel de Pise[3], évidemment un fils de son oncle Isaac, qui s'était établi à Florence et, par suite de l'étendue de ses relations commerciales, avait acquis une telle considération qu'il pouvait fréquenter librement la cour du pape Clément VII. Daniel avait pris sous sa protection ce personnage qui se disait délégué des dix tribus. Lorsqu'au printemps de 1525, David quitta Rome sans qu'il pût encore se rendre auprès du roi de Portugal, Daniel lui recommanda de demander l'hospitalité à son pieux et savant cousin de Pise. Etait-ce la croyance qui existait en Italie, aussi bien chez les chrétiens que chez les Juifs, à l'existence d'un puissant empire

[1] Cependant David Reübeni aussi célèbre Yehiel et sa maison en ces mots :
כי הוא כמו מלאך אלהים חכם בתורה ובתלמוד וענו וחסיד ובעל צדקה ונפשו דבקה בירושלים עיר הקודש וביתו פתוחה לכל עניי ישראל ולכל הבאים אל ביתו אוכלים על שולחנו וצדקות יתן בכל יום לעניים הוא יתן בידו ואמו תתן בידה וגם הזקינה החשובה מרת שרה תמ"א תתן בידה.

[2] David Reübeni fait la remarque suivante :
והיהודים האחרים אשר היו בפיסא כולם היו עניים אלהים יחנם וירחם עליהם.

[3] Peut-être Samuel ben Daniel de Pise, le propriétaire du ms. Oxford n° 238, sur lequel il a écrit son nom en janvier 1561, était-il son fils, portant le nom de son oncle Samuel ?

juif formé par les dix tribus au-delà du fleuve Sambation [1], ou était-ce l'audace imperturbable, la fermeté de convictions et l'ascétisme extraordinaire de David Reübeni qui déterminèrent les membres de la famille de Pise, d'ailleurs si lettrés et mondains, à ouvrir leur cœur, leur main et leur maison à ce singulier hôte? Ce qui est certain, c'est que pendant toute la durée de son séjour en Italie, David Reübeni resta leur hôte gâté. Pendant près de sept mois, Yehiel l'hébergea dans sa maison; il lui avait fait aménager un appartement au premier étage. Les dames rivalisaient avec les hommes d'égards et de bons procédés envers David. Quand il se livrait à ses macérations, jeûnant six fois pendant six jours successifs chaque fois et se livrant ensuite à un jeûne de quarante jours interrompu seulement tous les trois jours par un repos, elles se rendaient près de lui pour ranimer ses esprits abattus et l'égayer au moyen de danses. La curiosité publique, que cet aventurier savait exciter au plus haut degré, amenait les personnalités les plus considérables dans la maison de Yehiel et dans sa villa, où il avait conduit David à cheval pour le faire changer d'air et le distraire. La population chrétienne de la ville alla même jusqu'à lui donner des sérénades. Un trait qui caractérise bien la manière de vivre large et libérale, tout à fait à la mode italienne, de cette pieuse famille, et qui offre un véritable intérêt au point de vue de l'histoire des mœurs, c'est que Yehiel accompagna son hôte pour aller visiter les grandes curiosités de Pise, la cathédrale, le baptistère et le Campanile. Toutefois, David Reübeni, dans ses notes, ne fait aucune remarque au sujet de l'inclinaison de la Tour penchée. L'importance des relations commerciales entre les maisons de Yehiel, de Pise, et de Daniel, de Florence, est attestée par ce fait rapporté par David qu'un jour Yehiel alla encaisser chez son cousin une créance de quatre mille ducats.

Un seul membre de la famille Pise, Ismaël de Rieti, beau-frère de Yehiel, riche et bien connu, qui s'était fixé à Sienne [2], ne paraît pas avoir partagé l'enthousiasme des siens et de ses compatriotes pour le frère du roi Joseph, du désert de Chabor. Il lui offrit, il est vrai, lui aussi, une large hospitalité, mais à la question que David lui posa s'il n'aimerait pas mieux Jérusalem que Sienne, il opta franchement pour Sienne. Cette réponse ainsi que le refus qu'il opposa à notre aventurier de lui accorder de larges subsides valurent à Ismaël de Rieti d'être blâmé vivement dans le journal de David Reübeni. Ce blâme ne diminua en rien la vénération

[1] Cf. Kaufmann, *Jewish Quarterly Review*, IV, 503 et suiv.

[2] וגדלתנו ונחלת אבותינו בעיר סיינא, c'est ainsi que s'exprime encore Hanania Eliakim Rieti; v. Mortara, מזכרת חכמי איטאליא, p. 54, note 2.

d'Immanuel b. Isaac de Latès, pour Ismaël de Rieti, dont il instruisit les petits-fils[1], et l'estime que lui témoignait son beau-frère Yehiel, qui appelle sa maison « un sanctuaire royal de la Tora et de la science[2] » où il eut la joie d'acquérir l'amitié du célèbre savant Yohanan ben Joseph, de l'illustre famille des Trèves, qui y séjourna comme hôte. Ismaël di Rieti, qui n'avait qu'à se conformer aux traditions de sa famille, se consacra à toute sorte d'œuvres pieuses, et son exemple fut suivi par son fils Moïse. Ce dernier fut, lui aussi, un bienfaiteur pour les Juifs de la Toscane. Quand un mouvement hostile se produisit contre eux, dans le Conseil de la cité d'Empoli, et que, dans leurs prédications, les prêtres interdirent aux chrétiens tout commerce avec les Juifs, leur défendant même de les servir le jour du Sabbat, ce fut Moïse ben Ismaël qui fournit l'argent nécessaire pour aller à Rome et obtenir du Pape un bref en faveur des Juifs de cette localité[3].

A l'époque où David Reübeni demeurait dans la maison de Yehiel à Pise, celui-ci avait déjà commencé à former sa bibliothèque, qu'il paraît avoir considérée comme son bien le plus précieux. Pour posséder les ouvrages existant seulement dans des manuscrits très rares, il les copiait de sa propre main. C'est ainsi qu'il copia de 1503 à 1504 la traduction hébraïque du commentaire d'Averroès sur les 3e et 4e livres de la *Physique*, d'Aristote[4]. En 1524, il fit copier par Benjamin ben Jacob Camondo[5], exilé espagnol originaire de Fez et résidant à Pise, la traduction hébraïque de Moïse b. Salomon de Salon du grand commentaire d'Averroès sur les quatre livres de la *Métaphysique*

[1] Voir ses Consultations, éd. M.-H. Friedländer (Vienne, 1860), p. 121 : נשאלתי מאיש נדיב גדול בארץ עשיר ובעל תורה המרומם כמו"ר ישמעאל מריאטי ז"ל בהיותי יושב בביתי ללמד לבני בניו תורה שאכתוב דעתי בטעם מצות ציצית. P. 123, il y nomme aussi son fils Sabbataï Elhanan et son fils aîné Moïse de Rieti.

[2] Lettre de Yehiel à Yohanan Trèves : מדי הנותך בבית האלוף גיסי מוה"ר ישמעאל מריאטי בעיר סיינא אשר ביתו בית מקדש מלך לתורה ולתעודה.

[3] D'après une lettre d'un contemporain, commençant par ces mots : בבית ישראל יושבי אינפולי דטוסקאנה ראינו שערוריה, et conservée dans deux de mes collections manuscrites de lettres d'Italie, sous les numéros 48 et 71 : הנה המפואר איש [מריאטי] התודות כמ' משה מריאטי יצו בן למעולה כמה"ר ישמעאל יצו הוא ישקול בסף עובר ביד כל אשר יחפוץ מעלתך.

[4] Ce manuscrit, qui appartenait précédemment à S. Schönblum (*Hebr. Bibliogr.*, XIV, 84), appartient maintenant à la bibliothèque de la Cour de Vienne (ms. 170); v. Brüll, *Jahrbücher*, VIII, 167, note 2. יום ב' יד טבת שנת רס"ד correspond au lundi 1er janvier 1504.

[5] Ms. Modène LXXV (Catal. de S. Jona). Cf. Steinschneider, dans la *Jubelschrift* de Zunz, p. 19 et suiv.

d'Aristote. Vers la fin de l'année 1525, il copia le texte du Zohar sur dix péricopes. A cette époque, cet ouvrage n'existait encore qu'en manuscrit [1]. Raphaël Salomon ben Jacob Cohen, de Prato, qui remplissait dans sa maison les fonctions d'instituteur et qu'il chargea plus tard d'accompagner David Reübeni au Portugal, fut aussi employé par lui comme copiste [2]. Mordekhaï ben Jacob Rosello [3] a vu dans sa bibliothèque, probablement après l'expulsion des Juifs de Naples en 1540, un très ancien manuscrit de contenu cabbalistique, attribué à R. Hamaï. Un fait qui prouve que Yehiel n'était pas seulement versé dans la littérature juive, mais possédait aussi des connaissances profanes, c'est qu'il sut écrire pour David Reübeni une lettre destinée au roi de Portugal, qu'un marrane, ami de David et devenu prêtre, se chargea de remettre au souverain.

Tout en ne s'occupant de science qu'en amateur, Yehiel devint un éminent écrivain. S'adonnant de préférence aux études philosophiques, familarisé avec les philosophes juifs ainsi qu'avec les philosophes grecs et arabes, dont il connaissait les ouvrages par des traductions, il était resté néanmoins inébranlable dans ses convictions religieuses et continuait à croire résolument que la religion est indépendante de la philosophie. Aussi, lorsqu'il vit pour la première fois l'ouvrage, alors encore manuscrit, de Yedaya Penini, qui défendait les droits de la philosophie contre R. Salomon ben Adret, il n'hésita pas à protester nettement, quoique en termes mesurés, au nom des principes du judaïsme, contre les assertions, d'habitude si judicieuses, de cet auteur, en tant qu'elles attribuaient à la philosophie une suprématie illégitime sur la foi. Son livre,

[1] Mss. Paris, n° 783, 214 *a*. D'après une communication de M. Schwab à M. Israël Lévi, la signature est ainsi conçue : השלמתי אני הצעיר והדל באלפי יחיאל נסי[ם] איש פיסא בן לא"א הצדיק כמ"ר שמואל נ"ע בעיר פיסא יום ו ט"ו ימים לחדש כסליו שנת רפו השכח והתהלה לאשר לו יאות כל מעשה ית'.

[2] Le *Calendarium* de la Laurentiana (Biscioni, p. 335) porte, d'après la copie de M. le rabbin S.-H. Margulies, la signature suivante : אני הצעיר רפאל שלמה הכהן י"צ"ו ב"כ"מ"ר יעקב הכהן זלה"ה מפראטו כתבתי הלוחות האלה עם פירושם לגביר הנעלה כמר יחיאל נסים ז"ל"ל"א בן החסיד העניו כ"מ"ה"ר שמואל ז"צ"ל מפיסא ה' יזכהו להגות בם הוא וכל זרעו אחריו וחפץ ה' בידו יצליח א"כ"ר.

A la fin se trouve : שלו יחיאל בן לכנ" שמואל מפיסא י"צ"ו ה' יזכני להגות בו אני וזרעי וזרע זרעי אמן.

Le ms. Oxford 911, qui a été écrit en 1538 par Raphaël Cohen de Prato, est probablement aussi venu, comme le ms. de Rossi, de la bibliothèque de Yehiel de Pise entre les mains de R. Nathaniel Trabotto. La leçon מפראטו, après le nom de Salomon Cohen, dans Graetz, *Geschichte*, IX³, 540, est donc confirmée.

[3] Cf. Zunz, *Nachtrag*, p. 49, note 1 ; ms. Oxford 1653 (Catal. Neubauer, p. 577), Steinschneider, Catal. Monac., n° 49.

écrit dans une langue pure et élégante, prouve que l'auteur possédait une solide érudition philosophique. Comme le titre l'indique, cet ouvrage était offert par Yehiel au public comme une pieuse oblation de son zèle religieux. Yohanan Trèves lui-même, savant et célèbre interprète du Mahzor romain [1], qu'il apprit à connaître et à estimer dans la maison d'Ismaël de Rieti, et qui résidait alors à Sabionetta, avait accepté la dédicace de ce remarquable ouvrage, dont il rehaussa encore la valeur en lui adressant le 14 Tammouz 1539 la lettre de remercîments que Yehiel inséra dans son livre. L'ouvrage devait se terminer par un poème, que Raphael Salomon Cohen, de Prato, avait écrit en son honneur.

Yehiel de Pise se révèle dans cet écrit, qui mériterait d'être publié, comme un des derniers grands représentants de la pensée philosophique parmi les Juifs. L'esprit de Zerahya ben Schealtiel et de Hillel de Vérone, pour ne nommer que ses prédécesseurs italiens, paraît revivre en lui. Parfois le critique se montre, dans son ouvrage, juge et connaisseur plus compétent que le panégyriste ; Yehiel est, en tout cas, supérieur à Yédaya Penini par la profondeur de la pensée. Ses citations, dont il use d'ailleurs modérément, prouvent qu'il connaissait et comprenait la littérature philosophique. Aristote et ses commentateurs, Thémistius et Alexandre d'Aphrodise, et tout particulièrement Averroès, lui sont familiers. Il connaît aussi bien le système d'Avicenne que les écrits d'Alfarabi et d'Algazzali, qui lui étaient accessibles dans les traductions hébraïques, et il semble même familiarisé avec les philosophes modernes d'Italie ainsi qu'avec les ouvrages d'Agostino de Sessa [2], nommé Niphus. Sa bibliothèque dut être tout particulièrement riche en ouvrages de théologie juive et en ouvrages manuscrits de penseurs et d'interprètes juifs qui étaient alors peu connus. Les tendances de son esprit le rapprochaient surtout de Juda Hallévi et de Moïse ben Nahman, dont il invoque souvent, dans son argumentation, le commentaire sur le Pentateuque et les dissertations philosophiques. Mais il professait aussi l'admiration la plus respectueuse pour Maïmonide, dont il vantait en termes éloquents les services rendus au judaïsme. Toutefois, malgré sa déférence pour ses maîtres, il savait rester

[1] Yehiel cite déjà dans son livre le commentaire, qui avait été imprimé dès 1540 à Bologne. Cf. la dédicace de ce livre et la réponse de Yohanan, *Pièces justificatives*, IV.

[2] Cf. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana* (éd. Venise, 1724), VII, 572 et suiv. ; Renan, *Averroës et l'Averroïsme, s. v.* ; Pietro Rignisco, *Nicoletto Vernia studi storici sulla filosofia padovana nella 2. meta del secolo decimoquarto*, p. 60 et suiv., et Perles, *Beiträge*, 182. Yehiel le mentionne 15*b* et 33*a* avec la qualification suivante : גדול הפילוסופי׳ האחרונים אשר היה בדורנו אגוסטינו מסיסא.

indépendant et rejeter une opinion même quand elle était défendue par un Hasdaï Crescas et un Joseph Albo.

Cette indépendance d'esprit lui a permis, malgré son zèle pour les spéculations philosophiques, de contester la supériorité de la philosophie sur la religion et même de lui interdire toute ingérence dans le domaine de la foi. Selon lui, aucune des vérités enseignées par la tradition orthodoxe, soit dans le domaine de la métaphysique, soit dans celui de la psychologie, n'a pu être découverte par les efforts combinés des penseurs de toutes les époques. L'histoire de chaque problème nous montre une série de contradictions et de vains efforts s'annihilant mutuellement. Là où Yedaya veut voir les titres de gloire de la philosophie et les services rendus par elle à la religion, Yehiel voit une lutte stérile, un mouvement sans but, une espèce de cercle vicieux. En essayant de prouver ses assertions, Yehiel expose l'histoire des théories psychologiques avec une grande compétence et un esprit de critique acérée. L'Ecriture sainte n'a pas besoin du secours de la philosophie. Même la Tora toute seule suffit pour enseigner au croyant l'idée de Dieu dans sa pureté, il n'a qu'à développer d'une façon logique les indications si claires qu'elle donne à ce sujet. Les raisonnements des philosophes, ardus et impossibles à comprendre sans effort et préparation, sont sans valeur pour la foule et sans action sur ses croyances religieuses. La certitude absolue, la vérité incontestable ne peuvent être acquises avec les moyens dont dispose notre seule raison. Celle-ci ne peut donc pas prétendre s'ériger en juge des convictions religieuses. Quand Maïmonide essaie d'expliquer les lois cérémonielles par des motifs rationnels, il échoue dans sa tâche, ne donnant que des explications faibles et insuffisantes. La soumission absolue de Yehiel à la tradition explique son respect pour la Cabbale, le Zohar et ses interprètes. Elle fait aussi comprendre que cet esprit, nourri des œuvres philosophiques anciennes et contemporaines, ait pu accorder sa confiance et offrir l'hospitalité à un rêveur et un aventurier comme David Reübeni et qu'il ait énergiquement protesté contre l'épître de Yedaya glorifiant la philosophie et les services rendus par elle à la religion. Sa foi absolue dans la révélation et la tradition, sa croyance à l'impuissance de la raison nous expliquent sa vie et ses opinions scientifiques.

Plus tard, Yehiel Nissim semble avoir occupé la présidence du Collège rabbinique de sa ville natale. Il est consulté pour des procès et des questions rituelles, à l'égal des plus hautes autorités rabbiniques de son époque. Si naguère les études philosophiques occupaient principalement son attention, il s'adonna désormais

avec beaucoup d'ardeur à l'étude du Talmud, à laquelle les Juifs de l'Italie allaient bientôt être forcés de renoncer. Car le moment approche où dans toutes les villes de l'Italie, le tribunal de l'inquisition confisquera les exemplaires du Talmud. Ce fut le 9 septembre 1553, pendant le Nouvel-An juif, que l'Eglise fit brûler les exemplaires du Talmud sur tous les bûchers dont elle pouvait disposer. Yehiel de Pise lui-même dut livrer au bourreau ses exemplaires du Talmud. Nous avons encore une consultation de lui, datée de l'été de 1556 [1], où il rappelle ce malheureux événement et où il déclare qu'il ne peut appuyer sa décision que sur les ouvrages de casuistique qu'on lui a laissés [2]. Dans cette consultation, il se montre partisan fervent de la tradition talmudique, ne tenant aucun compte des usages locaux les plus anciens quand ils sont contraires à la lettre et à l'esprit de la loi. S'il en avait le pouvoir, dit-il, il déracinerait toutes les coutumes qui se sont introduites illégalement dans le rite italien [3]. Versé dans la littérature rabbinique, complètement familiarisé avec la tradition, il cherche néanmoins à se former une opinion personnelle, lorsque le contrôle lui est possible. A l'exemple de Nahmanide, il essaya de fixer, comme il le rapporte dans la même consultation, au moyen d'un sicle qu'il avait reçu de Jérusalem en 1527, le poids exact de cette monnaie et sa valeur en monnaie toscane [4].

[1] Cf. Montefiore, dans *Revue des Études juives*, X, 196. Dans le ms., qui appartient à M. le grand-rabbin Zadoc Kahn et qui est sous mes yeux, grâce à l'obligeance du possesseur, les consultations 155-157 portent les signatures suivantes : 155, והקוראה לכ"ד כתבתי... נאם הצעיר שבישראל יחיאל נסים בכמה"ר שמואל זלה"ה בבמה"ר יחיאל ורם מפיסא ראש חדש תמוז שי"ד לפק; 156, והנר' ל"ד כתבתי הקטן יחיאל נסי' בר שמואל ז"ל מפיסא יחיאל נסי'; 157, ב"ח סיון שי"ט לפק. De cette signature, il résulte que חייב נסים בכא"ר נסים בכ"ר שמואל נסים ז"ל, que M. Perles, *Beiträge*, 115, note 1, et M. Neubauer, *Revue*, IX, 153, considèrent comme le petit-fils de Yehiel de Pise l'ancien, n'est pas le même que celui dont il est question ici et ne fait pas partie de la famille.

[2] N° 155, *l. c.*, il est dit : ואביא ראיות מדברי הפוסקי' ז"ל הואיל ובעוונותינו אזלו מים מני ים ונהרי התלמוד חרבו ויבשו בגלילות האלו ולא נוכל להביא ראי' מדברי התלמוד בלעיונו ממש כי אם על פי הפוסקי' ז"ל אשר מימיהם אנו שותי' ה"ה רבינו משה וסמ"ג וגדולי האחרונים הרא"ש ובנו רבינו יעקב ז"ל.

[3] *Ibid.* : ואין זה מנהג שראוי ללכת אחריו אלא מנהג של שטות שאין להשען עליו כמו שיש מנהגי' אחרי' בגלל איטאליא הן בענייני התפלות והברכות ושאר דברי' נגד פסקי רז"ל ואי אושר חילו אבטלינהו ואין ראוי א"כ להתפלא אם נתפשט זה המנהג ג"כ בענין כתובת האשה שאינה תובעת אותה בב"ד.

[4] *Ibid.* (cf. Zunz, *Zur Gesch.*, 556) : וזהו שהוציל הרמב"ן ז"ל בסוף פי' התורה שראו בעבו השקל ומחצית השקל ושקלו אותו בשלחנות ומצאוהו חצי אוקי' וכתב שנסתעיו בזה דברי רש"י ז"ל סיוע גדול

Dans le procès que le médecin vénitien Joseph Tamari avait intenté à son beau-père, Samuel b. Moïse Venturozzo, de Pérouse, et qui préoccupa une grande partie des plus éminents rabbins contemporains de l'Italie et des autres pays, Yehiel Nissim lui aussi fut prié en 1559 de fournir un mémoire [1]. Dans la même année il écrivit, sous le nom de « la Vie éternelle », son traité, divisé en 16 chapitres, sur les prescriptions rabbiniques concernant le prêt et l'usure [2].

A partir de cette époque, nous ne savons plus rien de lui. Nous savons seulement qu'il mourut avant 1572 et que sa précieuse collection de livres et de manuscrits, à laquelle il tenait tant, fut vendue et dispersée. Du moins, Azarya de Rossi rapporte, dans le second appendice de sa « Lumière des yeux », qu'il avait acquis des livres provenant de la succession de Yehiel Nissim, de Pise, parmi lesquels se trouvait un précieux manuscrit très ancien d'une autre traduction du commentaire de Maïmonide sur le XIe chapitre de la Mischna de Synhédrin [3].

Nous sommes beaucoup moins renseignés sur un autre petit-fils du vieux Yehiel de Pise, sur Abraham [4], fils de son premier-né Isaac. Quoique, suivant l'expression de Guedalya ibn Yahya, il ait laissé à sa mort, survenue dans la fleur de l'âge, des enfants, de la fortune et de la considération, et qu'on ait trouvé dans sa succession quelques ouvrages composés par lui, ni l'histoire des juifs italiens, ni l'histoire de la littérature ne savent rien de lui. Une seule consultation, qui nous a été conservée parmi les consultations de Menahem Azaria de Fano, sous le n° 106, et est une savante dissertation sur la manière d'écrire les phylactères, est l'unique

וגם אני שקלתי אותו בפיורינצה שנת רפ"ז כי נשלח אלי מירושלם תותב"א ושקלתי אותו ומצאתיהו חצי אונקי' מכסף צרוף ומזוקק ונמצא שכל דינר לפי רש"י ז"ל שוה ט"ו סולדי וד' פעמים ט"ו הם ס' שהם שווי חצי אונקי בכסף צרוף וכל דינר יש בו ה' גרות או מעות ונמצא שהגרה שוה ג' סולדי והוא שווי א' אספרו תוגרמי ועשרה מעות הם עשרה איסטרלינש שזכר הרמבן ז"ל שהם ר' מטבעות נמשה סולדי הא' שהם ערך חצי אונקי' מכסף נקי וצרוף והוא שקל של תורה.

[1] Voir Brüll, *Jahrbücher*, I, 111, note 122; שו"ת מבי"ט, II, 139. Joseph Tamari est celui dont j'ai parlé dans *Jewish Quarterly Review*, II, 299 et suiv.

[2] Zunz, dans *Kerem Chemed*, V, 155, ce que M. Neubauer (*REJ.*, X, 153, note 2) n'a pas vu.

[3] Zunz, *l. c.*

[4] Dans הפלרט, n° 66, il est question, par erreur, de la discussion des trois fils d'Abraham de Pise au sujet de la succession ; c'est de la succession d'Abraham Pesaro qu'il s'agit, d'après Cat. Bodl. 2224. D'après les renseignements que je dois à l'obligeance de M. le chev. Malagola, directeur des archives de l'Etat à Bologne, il ne s'est rien conservé sur Abraham dans les documents des Archives.

témoignage de son érudition talmudique, qui lui a valu le titre honorifique de gaon. Ce que Guedalya ibn Yahya dit de lui répond bien à l'idée que nous nous faisons des membres de la famille Pise, qui étaient tous élevés pour devenir des savants. C'est probablement lui qui adressa des vers à Josef Haccohen, le chroniqueur, après avoir lu son poème sur les trente-trois beautés de la femme et les vers faits sur le même sujet par Josef b. Ahron Lévi, le beau-frère de Josef Haccohen. Josef lui répondit, en ajoutant des vers en l'honneur de Fiametta, femme de cet Abraham[1].

Un poème d'Elia Levita, conçu dans la manière d'Ibn Ezra, mais où l'on ne trouve ni son heureuse facilité ni son esprit pétillant, nous présente aussi Abraham de Pise comme un poète de talent, devant lequel il est forcé de s'excuser d'avoir osé faire vibrer les cordes de la lyre[2].

DAVID KAUFMANN.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I.

Poésie de Joseph b. Isaac Zarko.

Ms. Halberstam, 251, f° 94 a-97 a (Judith College).

את זה עשיתי להה"ר יחואל ר'ז'ר'י בכ"ר מתתי' מפיכה ערב שבת
נחמו שנת קע"ג לשמע אזן תהלותיו מפי מורי האפ"ד
כונן לבבי חץ זמיר על יתר
לירות ביד רמה ולא בסתר
קומו צאו צבאות בנות שיר מול גביר
ידע בכל אלה ובשאת יתר
אולי לציר עניו צרי יעץ ואל
כתמי נדוד חסדו יהי לי נתר
בית אל מעונו נאדר על כל נידה
קדש ובלם יתנו לו בתר

[1] Voir Isidore Loeb, *REJ.*, XVI, 29.

[2] Dans le Catal. Rabinowitz (n° 10) du 5 Tammouz 1887, est mentionné sous le n° 180, un poème qui doit avoir été adressé par Elia Lévita à Abraham de Pise. Ce poème, dont j'ai essayé de corriger de mon mieux les fautes et la division défectueuse, m'a été communiqué par mon ami S.-J. Halberstam de Bielitz, dans la collection des manuscrits duquel ce manuscrit porte maintenant le n° 496. Voir *Pièces justificatives*, V.

לריח שמניך שמנו עשתו וכתר שם טוב שעטרת לך גדלת מעלת רוממותך בקרב היכלך אני בבאר עיר קצה גבולך ותקה אזני שמע דבר מתהלתך בקצה הארץ ובפרט מפי השר והטפסר חרש חכם וכל רז לא אנס ליה צרור מר מדע והשכל בכל חזון וחידה את הנזר ואת העדות לתורה ולתעודה מורי ורבי האפ"ד נ"ר שהיה מספר יום ליום תמיד תהלותיך בפיו ומאריך בשבחיך וכל המאריך בו הרי זה משבח בעבור זאת לשמך ולזכרך אותה נפשי ואבא היום חסות בצלך ומטעם השוע האלוף שר צבא הדור הנז' ואני עבדך כסא כבוד מעלתך ירום ונשא וגבה מאד על כל כבוד ויהי שלום בחילך נאם המדבר למצא חן בעינך עתה באתי אליך קורא לאלוה יזכר ויחתם על לבך כחותמך ופתילך חבור עצבים וכאמו נעכר לעבדת כבודך בלא כסף ובלא מחיר לעבד נמכר יוסף

כקדבן צאן לצור יעלה לרצון
וכעת אין לבד שיחי — וניבי
מקום פרים שפתי אזבחה לך
ואין לי רק תשורת שיר — להביא
גבר אָסִיר לְעָנִי ולְצִיר — דם כי תמצא כפר בנו
יום תחומין זה ובשורה — טובה כי על יום טוב ב[א.נו

ובביתו בית תפלה עשיתי הרוזים אלו לשם ולתהלה בשנת הנז'

מה נורא המקום הזה — בו אנשי קדש וגבוהים
ישימו לי"י כבוד — אין זה כי אם בית האל[ה]ים
חפץ חסד מאל איום — מני שחת למצא פדיום
אשרי אדם שומע לי — לשקד על דלתותי יום יום

ועל עשות ה"ר יחיאל הנז' בביתו בית תפלה לוח מולדות וקביעות ראשי שנים וחדשי השנה ותקופות הימים ועשה שירים בסוף הלוח בר"ה של שנת קע"ד בנה בניתי אף אני חלקי והושבתים תחתם

לב שח ושפל נא תנה קולך
בשיר וקול זמרה ושא — כליך
כנור ועוגב לך למשגב בקרב
היה ותמיד בו תְשַׂו — כסלך
קסת לך קשת וכידון הוא ליום
מדון ועת שלום לחן — מליך
ויהי לָך כעת צרי ולוט לציר
נודך ומנוח לכף — רגלך
עד כה חמסי על זמן חצי נדוד
הביא בכליותי — להשפילך
אך אסלחה לו יום הביאך אל נוה
נשא ורם על כס יקר — יעלך
השר יחיאל עד שנת דור דור יחי
כל חפצך ישלים — ומשאלך
לך הן גביר יוסף לעבד נאמן
ביתך וארמונך — והיכלך

ואני מאוד שש על נעים אמרתך
רוח זמירות נוסדה עליך
בינתך על כוכבי רום דרכה
וצבא שחקיך וגלגליך
כך מועדים טובים לעולם נקבעה
עת נהגה תמיד בכל בעלך
כי שם ועבר קבעו מדרש בתוך
ביתך ויששבר באהליך
וסמלוהון
שירי להתעלס בשעשועיך
חן ה׳ו׳א׳ [1] משוש דרכו וידעך
אם אז לך יישר ויכשר זה ביני —
ניך עננו באמת ישעך

יבשלחי לו ספר שונא נשים למנחה וארוחה ביום השבת שלפני ר״ה קע״ד קדמתי לו על גבי הספר מעט צרי מעט דבש השיר הזה וההלצה

אליך שר לבי הלך משתחוה נוכח היכלך
למצא חן מתחנן לאמר קח נא ברכתי הובאת לך
יין שיר ישמח לבבות נוגימו (?) [2]
אערוך לשלחנך ופת בגנו [3]
תלחם במנעמיו ומטעמיו ביום
שבת ובבסא ליום הגנו

אל מול פני מנורת המאור הגדול למשלת מקוה ישראל ותוחלת כבוד מרנא ורבנא החכם הכולל ר׳ יחיאל לעלמין חיי בכמ׳ מתתי׳ נ״ע מאת אחד מקטני עבדי יוצקי מים על ידיו שר בשירים על כנור ועל נבל וידע בנפשו כי המה הבל עבד מעלתו לעולם ממש ולא לעולמו של

יובל הצעיר בבית אבי יוסף זארק
ויוסף הוא הסופר מתעבר על רוב לא לו
ויִשא משָׁלו

אל תשמעו אישים עצת נשים אל יט לבבכם אחרי דרכן
נה טוב ומה נעים נאם אומר שאלו עצתן ועשו חֶפְכֶן
ולמי אלה לפניו למצא חן בעיניו אמר יאמר
העבד לעדוניו כי חנן קולו וישא משלו
חברת מיודעי היו תמול רעי הטו לבבם ממני למעקשים
כי אבתבה על הנשים מרורות שיר אהיה בעינם נבזה וחדל אישים
אך אהבת השר יחיאל מנת חלקי כי נפלאת ה) לי מאהבת נשים

ולהיותי על פי הגורל מסיים התורה ביום שמחת התורה בשנת הנזכרת עשיתי לו חרוז זה טרם יקראני החזן קראני בשיר זה

[1] = Douze strophes.
[2] Sophon., III, 18 (?) נוגי מועד.
[3] Daniel, I, 5.

מורם מעם לתתום חזון — דת ארש האלהים המופלא
הכון לקראת אל בן פורת — יוסף זארק בן פורת עלת

ולר׳ יתואל הנזכר כי חלה ויחזק עשיתי חרוז וקבעתיו על מושבו בבית הכנסת

תודה תנה לאל בשלום נפשך — פדה והשתחוה להיכל קדשך
אל על יהי ברוך אשר חפץ בך — עם יושבי חלד להחיות ראשך

ויען ויאמר

אֵל עַל גמולותיו אשר גמל — אשיר בקול נעים בתוך עדה
צורי אשר גדלו להכאיבו — צוה להסירם צבי חמדה
שלח אלי עבדו להשקישו — מלאך ברית שלום כעודדה
נתקו ו׳שבר עול כבדותם — כמה מזומן הוא להתעדה
פתע זמן קצר בלי עכוב — ברח ונמלטתי ביולדה
ארון לאל על זה ולו אודה — ואגדלנו רב בקול תודה

II.

1.

Lettre d'Isaac Abravanel.

Ms. Halberstam, 104, f. 49 b.

כתב דון יצחק אברבנאל זצוק״ל.

נגיד ומצוה לאמים, החכמונו ורב פעלו׳, ביום עשות ה׳ את ארץ הנדה טובה ורחבה ארץ עיפתה כמו אופל, והעיר רבתי עם אשר אנכי בקרבה היתה למס בזעם ועברה, וינוסו לנפשם העם היושב בה, כי בא לשפוט את הארץ הלזו בדבר כבד מאד, אל אלק׳ יודע כי גם בימים ההם בהיותי נע ונד בארץ, אם אבא באהל ביתי אם אעלה על ערש יצועי במעשה ידיך אשוחה, אם אתן שינה לעיני בחלו׳ חזון לילה אחזה פניך פני אלק׳ אשבעה בהקיץ תמונתך; אם אראה איש ממדבר בא מארץ הנוראה אחזתיו ולא ארפנו לדעת מה לך ולשלום אהלך, והיו׳ הזה כי באתי משוט בארץ ומ(ה)תהלך בה זה ג׳ שני׳ מפוזר ומפורד בין העמי׳, זכרתי ימים מקדם אשר ינודו, בדבר שפתיך כל עצמותי ירוגו וישמחו במענה פיך, הגלי עמדה בנישור בנועם אמריך כחי ועוצם ידי כראי מוצק, ואומ׳ זה ינחמנו מנועשינו ומע(ל)(צ)בון ידינו ברוח שפתיו, והגא מפיו יצא רפא ירפא לב נשבר ונדכא גם כל חלי וכל מכה. וכי שמעתי מפי עוברי׳ בארץ מפי עבד אדו׳ זה אברהם[1] משרתך נאמן וסר אל משמעתך המגיד לכל יבא גבורתך נפלאותיך ומחשבותיך לשם ה׳,

[1] Abraham Hayyoun.

שתים הנה קורותיך צרת חבת ומיתת אשתך הוק׳ הצנועה כי היתה
אם כל חי, כי האשה המלאה לה רוח ודעת ויראת ה׳ כרחל
וכלאה, צר לי מאד, אמרתי איכה אראה את שאהבה נפשי בשמחה
וכטוב לבב באבדן עצם מעצמיו ובשר מבשרו, איכה אשא קולי קול
רנה כירחי קדם וקול ענות אנכי שומע אין לבא לשיר המלך כמוך
היו׳ בפסוקי זמרות ושר בשרים, כי אם לנחם אותך ולדבר על
לבך דברי׳ טובי׳ דברי נחומי׳ ולמען אקים אותך מערש דוי ולמען
עשה לב חדש ורוח חדשה בקרבך קדוש כאשר היית בטרם לדת
יו׳ פרץ על פני פרץ ובטרם תצמחנה תלונות ומהומות כדשא
תפרחנה שואות גדולות ונוראות איש אלק׳.

למה ירע לבבך ולמה פניך רעי׳ הלא כל הארץ לפניך מלאה
אנשים ונשי׳ עזבו את ה׳ וימירו את כבוד׳ באלק׳ חדשי׳, הלא גם
בנו רבו כמו רבו בני אדם גם בני איש חלפו חק ואין אומ׳ השב.
ולמי יחפוץ המלך ה׳ צבאות לעשות יקר וגדולה יתרה lac. ולמען
לא תקח חרפה עוד אתה ורעיך חרפה רעה בגויים גבר הוקם על
אודות האשה כגפן פוריה אשר לקחת יגון ואנחה ערבה כל שמחה
גלה משוש לבך, מה יתאונן אדם חי רב פעלים כמוך, הלנצח האדם
ימלט נפשו מיד שאול סלה, הלעולמי׳ עשה אלקי׳ את האדם פדה
נפשו מרדת שחת, הנה אנחנו באי׳ לארץ אם בהמה אם איש לא
יחיה, בעת פקודתם יכשלו והיה כעם מות ירעם, כקטן כגדול עש
יאכלם קמוש ירשם.

2.

Lettre d'Isaac de Fez à Isaac de Pise.

Ib., f. 55 a.

ראשו ראשי אל אלקי׳ ה׳ יודע כמה וכמה אבלה נפשי אל הלקח
איש האלקי׳ לנו מחסה ועז אביך קנך זצ״ל, הנה בשמים עדי אם
לא יאמרו לבי ובשרי מי יתן מותנו ביד ה׳ והוא בן חיל יחידה ולא
יראה מורת מכל האדם אשר על פני האדמה, שהדי במרומים אם
לא בכיתי לקשה יום על אשר לא יקדמוהו רגלי לראותו בעוד בחיי׳
היתו. ועתה מה לי פה כי לוקח צור לבבי וחשקי אל ארץ אחרת
לא תשורנו עין רואי, אנא אני בא ודודי חמק עבר והוא לקברות יובל
לא ישוב עוד לביתו, מי יחידה בשומו אל איש תם וישר ירא אלקי׳
וסר מרע כמוהו תהת (?) ושובניהם מי יאכל ומי יחוש כי אראה חכמי׳
ומותו ורמה תכסה עליהם, ע״כ אמרתי אמותה הפעם אחרי ראותי
כי המות הפריד בינו ובינו, מי לי בשמי׳ אלכה ואראנו ונפשי
תגיל מאד, מי יתן לי אבר כיונה אעלה על במותי עב אוסיף
אבקשנו עוד, מי יתן ארפה בתנומות עלי משכב אחזה פניו הנחמדי׳
מזהב ומפז רב הייתי בעיני כמוצא שלל רב, מי יתן לי בשאול אשר
שם חלקת מחוקק ספון, אשיחה ידי עליו ועפר רגליו אלחך מתוק

לנפש ונרפא לעצם והיה לי למשיב נפש, זאת נחמתי בעניי זאת אשיב אל לבי זאת עשה האלקי׳ לחבוש לנשברי לב, הותר לנו שדוד נמלא מק(מ)(ום) אבותיו בר אוריין ובר... [אבהן נצר?] משרשיו יפרה, פורה בשמים ראש מר דרור, מטה עז מקל תפארה, ממנו פנה פנת יקרת מוסד אבן בוחן תקועה במקו׳ נאמן, תורה צוה לנו משה מנינו... מלחמה לעשות לו שם ותפארה, אנת הוא רישא דרהבא העלה למעלה להתלה ולתפארת אבי עד שר שלום.

החכם כמ׳ יצחק מפיס.

3.

Lettre d'Isaac de Fez.

Ib., f. 55 b.

גדול ונשא ורם, הוי׳ החילותי תת לפניך רוחי ונשמתי אם כבני׳ אם כעבדי׳, היום הזה אתל להודיע למעבת״ר כי אני עבדך נאמן בברותך וסר אל משמעתך, זה היום תחלת דברי פי להודיעך כי ממך הכל צמרי ופשתי שמני ושיקויי אף רוחי בקרבי ועתה מה אומ׳ לאדו׳..... זצ״ל ונפשו צרורה בצרור החיי׳ את ה׳ אלקי׳, מה אדבר ונהורא עמיה שריה הולך ואור כצאת כשמש בגבורתו. א׳ אשאל מאת ה׳ אותה אבקש, הבנות בנותיו והבנים בניו ירשו ארץ שלמי׳ וכן רבים עד יזקון בארץ שרשם ולך אמ׳ השם עבים רבובו, ממעל לכבכי אל ישי׳ קנך, השם נפשינו בחיים כימי את מספר ימיך ומלא, ובמלאת הימי׳ האלה יתן לך עושר נכסים וכבוד כנפשך רבתי ברעות שרתי במושכלות ונפש המתאוה לראות פניו בראות פני אלקי׳... והכמה מכל האדם אשר על פני האדמה ה״ה האדון

כ׳ יצחק מפיס.

4.

Lettre d'Isaac de Pise à Abraham Hayyoun.

Ib., f. 55 b s.

מאתך תחלתי, הנה באה מגלת ספר מעשה אצבעותיך מעשה חכמה והמכתב מכתב אלק׳ אשר כונגת ו(ן)(א)עלוז ועל השנות דברי האגרת השנית אשר כונגו ידיך רגוה קרני קרנה אלומתי ויאירו עיני אחרי רואי כי אתה עמדי וכצל כנפיך מרום וקדוש אשכון, ויהי נא פי שני׳ ברוחך אלי אשכל הכפר מר ואהלות אגרותיך אלה עלי היו כלנה הראשונות בא׳ לחדש הזה וזאת שנות ההולכת לפני בעצם היום הזה ועל שתיהן אשיב ידי אשית ידי אפתח שפתי אציב נעגה בטרם אלך ביום מחר בפיסה אל מקומי ואל ארצי,

ואם מעט אוסיפה לך אז יותר אחרי שובי מאשר יקרת בעיני נכבדה, ואשמע את קול אדו' בכח כקול אדו' בהדר קול ששון קול שמחה המשמח אלק' ואנשים קול ענות גבורה כקול המון קול אלק' חיים מדבר גבוהה גבוהה אשר כמוה לא ידון רוחי באדם לעולם אזני שמעו ששו וראו ויאירו ותהי בפי כדבש ולכל בשרי מרפא אתה הצבת נכאת ול' וצרי, אתה הבינות מאור ושמש והיית לנו לעינים, אתה רצצת ראשי בשמים ובשמן רקחיך דשנת, ראשי תורותיך ישעשעו נפשי. אמרתי אני בלבי מי הוא זה ואי זה הוא אשר אלה בכחו, מי יתן איפה ואמצאהו אבא עד הבינותי מילו בשמי' דמי לבר אלהין שולח דבריו דבורי' על אופני הנעימות מיוסד על אדני ההצלחה יושבי' על מלאת, למי כל חמדת לשון הזהב והאדרת לשון מדברת גדולות, למי הכלילות המוכתב כלולות יופי לשון רכה תשבר כל דופי, למי שיח צוף דבש הותם תכנית ולשונו תצמיד אמרי נועם נופת? ולי אל' מטה לב האדם בהם, למי התותמת והפתילים והמטה האלה לא ראיתי כאלה בכל הגלילות למן היו' אשר יחדיו נמתוק סוד ה' ליריאיו בעיר לזבונה המה הגבורים אשר מעולם ומי יודע פשר דבר כדרכו(?) וכעלילותיו, אין זה כי אם מעשה ידיכם להתפאר, אלה תולדות דון יצחק אברבניאל איש אלקי' וזה מעשה המנורה הטהורה ר' אברהם חיון המלאך הדובר בי, כאשר ראיתי בימי חרפי לפני שבר גאון תפארתי בהלו נרו עלי ראשי, ככה יעשה אבי לפני אלק' כל הימים חק לא ירחק למען בריתו אשר כרת את אברהם ושבועתו ליצחק[1]; שבתי וראה הלל בן שחר מי הביאך הלום, מי שמך ככב בשמים כציפור לנוד וכדרור לעוף יחי' ממנה (?) . . . מושלך לארץ אחרת כיום הזה, מי זה אמו' והחי ארז בלבנון דמית בגדלך ועתה יובילוך רגליך מרחוק לגור, מי מלל לאברהם כי יבא בארצנו וכי ידרוך בגבולנו והאיר אל עבר פנינו, מבטן מי יצא הדבר הזה אשר לא דמיתי ולא שיערתי ראה פניך לא פללתי אבי עד שר שלום, הגם הלום תירוך לפני שלחן הלצותיך ימלא פי ההלתך הגם לחם אבירים אכלתי ושקויי בנחל עדניך מסכתי כוסי רויה, הגם לכבוש מנהמת לבי תרום ידיך תיוז ימיניך שבטך ומשענתך המה ינחמוני, מאת ה' היתה זאת עשה כיום הזה להחיות את נפשי כי טל אורות טלך ונפש נענה תשביע כה יעשה אלק' וכה יוסיף. אני בצדק אחזה פניך ואברכה ואגדלה שמך ברוך אברהם לאל עליון עושה כל וברוך אל עליון ממקומו שכבה לו בעולמו. זאת אשיב אל לבי אלופי ומיודעי כי לא נכחד עצתי ממך ומה אתה אגידה . . . ואברכה לעיניך, כי גם אם ערכו לי הימים בל קרוב אליך ודבו כמו רבו מן אז חדלנו לפקוד איש אל רעהו על דבר אמת ומשפט שלו' זה כמה שנים הקולות יחדלון לא לבי הלך בגלל זה מקרב חיקך ואהבתו ממך לא נסתרה כי נסתר איש מרעהו ובצוק העתים לנפש עיפה הרם המצנפת הסר העטרה תפארת אדונ' אבי כבודי ומרים ראשי מי' רבים לא יוכלו לכבות האהבה מקרב ביתו ולא תשמח מפי זרעו ככחני אז בחנו עתה נכונים לעבודתך סרים אל משמעתך ששים ושמחים

[1] *Abraham* Hayyoun et *Isaac* Abravanel.

מעשות דרכיך ממלוא חפץ ואתה ק׳ בחנני ונסני העמק שאלה או הגבה למעלה מעלה ישים קנך אביך קנך יאר פניו אליך ויחנך אורך ימים ושנות חיים יוסיפו לך.

על הכתב לאב המליצים לראש המדברים אמיץ לבו בגברים ה״ה האלוף הנע׳ אברהם חיון.

III

1.

Lettre d'Isaac Abravanel.

Ms. du British Museum, Add. 27.129, f° 189 b.

וגם הכתב הזה נעתק מכתב אחר שלח דון יצחק אברבאנילה הנ״ל אל אדוננו הנ״ל ליא׳[1].

כי יצא הקצף מלפני ה׳ החל הנגף אש מתלקחת בתוך העיר אשר אנכי בקרבה, כי עלה מות בחלוניו בא בארמנותינו מפני אשר ירד עליו ה׳ באש מפני חרב היונה מפני פחד ה׳ לפניו ילך דבר. זה לי שלש שנים עזבתי נחלתי נשאתי את ביתי שמתי לדרך פעמי הבנות בנותי והבנים בני ילדי חניכי ביתי. והייתי נע ונד בארץ כצפור לעוף כדרור לנוד, ונלך מרוח סועה וסער, מחיל אל חיל ומהר לגבעה מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות להמלט על נפשינו, על כן לא בא לשלחנך מלא דשן אמרי פי והגיון לבי לפניך. על כן לא באתי אל אדו׳ במגילת ספר כתוב עלי מדי שנה בשנה כימים הראשונים היו טובים מאלה. וגם עתה הנני מפוזר ומפורד בין העמים ולא באתי עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה, מקום אשר דבר המלך ודתו, העיר רבתי עם, אשר היה שם אהלי בתחלה ויעוד היום אנכי מגורש מעדן מלהט החרב המתהפכת אבלה סביב ויעוד ידו נטויה. אל נא תשת עלי חטאת נשיא הדור וגדול ליהודים, אנא שא נא פשע אחיך והטאתו מרוע אחרו פעמי מרבבותי, וסלחת לעוני כי לא במרד ולא במעל עשיתי זאת ירחיב ה׳ לנו וישוב לשיש עלינו לטוב החיים והשלום וישיבנו איש תחת גפנו ותחת תאנתו יקרב פזורנו מבין הגוים, אז אשובה ארעה צאנך אשמור, אז לא אבוש בהביטי עוברי אורחות ימים, נעשה לפניך את קרבנות חובותינו ונוסיפין כאשר עם לבבי.

כי בא השמועה שועת בת עמי מארץ מרחקים קולה כנחש ילך עד השמים הגיעה, הושלך נשמים ארץ, כבודה בת מלך פנימה

[1] = לאורך ימים אמן.

בת נדיב בת שוע, המירה כבודה בלא הועיל לא עמד טעמה בה וריחה נמר. נעותי משמרע צ[ר]רים אחזוני על בת עמי השברתי קררתי שמה החזיקתני ארכה יועם זהב בת נעורים היוצאת מחלצים טהורים וקדושים הלא לאמונה איכה ואוכסה עזבה את ה׳ ניאצה את קדוש ישראל הוושבת (ה)[ב]גים גן נעול גן בעדן מקדם בצל החכמה בצל הכוסף האמתי. איך נפלה משמים על כן מלאו מותני חלחלה, ומורשו לבבי איך המה והמיון לתנות לבת יפתח מדוע לא עלתה (אדו׳) ארובת בת עמי מדוע האיש אשר טהור ובדרך חטאים לא עמד מצאוהו צרות רבות ורעות. זאת אשים אל לבי הנה זאת חקרנוה מראש מקדמי ארץ אין צדיק בארץ קנה שם טוב קנה לעצמו העושר והכבוד, אף כי אנשים מבני ישראל יבלו ימיהם בטוב עד עת קץ, מי הוא נעים זמירות ישמיע בחוץ קולו שיר המעלות ישמח ויגיל כל ימי חייו כי הנה כנגן המנגן ונחה עליו קול ענות וקול הזמיר הגיע לארץ, ואי זה הוא גבור בארץ גדול ורם ורב, ישתה מיין הרקח ויתגל בתוך אהלו מעסיס רמונים וכלים מכלים שונים וכלי זהב, שגם עליו לא יעבור כוס ולא ישתה יום או יומים. מיד ה׳ כוס חמתו, את קבעת כוס התרעלה מי המרים המאררים, אם כן אפה אל תתמה אל החפץ כי אדם אין לעבוד את האדמה שקוץ ודרדר לא יצמח לו. בני חיי ומזוני[1] סרבים וסלונים הנה אתו עושר שמור לבעליו לרעתו, ואת עמלינו אלו הבנים, מה שהיה הוא שיהיה ואין כל חדש תחת השמש, חכם אתה שים נא כבוד לה׳ על הכל יהי שמו מבורך, והעבר רעה מבשרך, במופלא ונפך אל תדרוש מה זה ועל מה זה, כי המשפט לאלקי׳ הוא ואין אתנו יודע עד מה׳

אבי אבי הספרים אשר שלחתי לפני מעלתך מהוברים א״ן פרופי״ט והר׳ יוסף [ק]ן שם טוב ז״ל אחלה פני כבודך אם כבר נעתק(ה)[ם] ואין לך עסק בהם, (ק)[ת]נה איתם על ידי הדוקטור אנסלו מינדריץ אהובי אשר אתך בארץ ההיא להביאם אלי הביתה לראות בהם דבר בעת מעתות הפנאי כי לא נשארו עמי אחרים מאלה ומפרושי הר׳ עמנואל אם נמצאו עוד בבית מדרשך על התורה ועל הנביאים, זכור דבר לעבדך ועשית עמדי חסד ואמת: תורה היא וללמוד אנו צריכים ומגלגלין זכות על ידי זכאי.

ביצחק יקרא לך זרע ותהי המשרה על שכמו. ודוד ואשתו אחי נועם היזרעלית וכל יוצאי חלציך המה יבואו אל מקדשך המה יקרבו אליך קרבת אלקי׳ והיית אך שמח בהם ובצאצאיהם, אליהם תשה נהר שלומי, ועליהם תבא ברכות טוב חסד ואמת אל יעזבום ברכת ה׳ תעשיר, והא׳ אשר התהלכו אבותי לפניו ישיב אחריתך מראשיתך ויוסף כל אשר לך למשנה ברכה עד בלי די ואחריתך ישגא מאד, בשמחה ובטוב לב ולא תזכרנה הראשונות, כנפשך העולה למעלה כן יעשה ה׳. ונפש רעבה לאמרתך צרופה תגיל בה׳ כי יבוא דברך מילדי העברים משרתי ביתך מיוצקי מים על ידי מעלתך.

[1] *Moëd Katan*, 28 *b*.

כותב בפרשת רוכב שמים בעזרך עבד אדו׳ זה.
אבי כל יושב אהל העדות אבי עד שר שלום אב לבנים יודיע דעת
ויראת ה׳ הוא אדו׳.
תם ונשלם תהלה לאל עולם חזק הכותב ויאמיץ הקודא אמן.

2.

L'Élégie d'Abbamare Chalphon.

אמ״י.

אהה ליום אהה שוד משדי
בערב ולין בכי לבקר
קינה נה(ם)(ו) והי עד בלי די
יום אשר נועד שרשי לעקר
יום מלאכי שלום מר יבכיון
יום צרה וצוקה עד אין חקר
יום נבקשו וכים יחמיון
כל מעונות דמעה על כל פנים
כמו נח על ארץ ירביון
יום קול על אבות אביו ובנים
כתנים ובנות כבנות יענה
כאבל יחיד עשרת מונים
כל בית ישראל יבכו כי ענה
אל ויגה איש לספוד לצרה
לבכותה ספוד שנה על שנה
כי על מי זה לא עברה עברה
זעם וצרה יום מר ורעה
חולה על כן קרא שמה מרה
הן על כל נפשות מת לא נגעה
תרב עד הנפש זולתי אל
עם קרובו היה רק זועה

והיה מספר בני ישראל
כל המשפחות משפחות לבד
איש לפי אבלו קרוב וגואל
ואם יהיה האבל גם תכבד
האבדה על אנשים בכלל
אין הצר שוה לצדיק אבד
כי יש איש אשר שמו מהולל
בשם טוב יורד על פי מדותיו
לכן הרתה נפשו לו לשלל

ויש איש יישר אורחותיו
להשכיל ותוך חומר נאפל
בונה בשמים מעלותיו
ויש אשר יהיה עניו ושפל
רוח ידכא ישוה כאגמון
ראשו על פני כל אחיו נפל
ויש ריחו טרף [נודף .l] מרוב ממון
על כל כבוד עשרו ורוב אונו
מכל אבקת רוכל וקנמון
אמנם לא נמצא כזה בזמנו
יהיו כל השלמות פונות
אליו וכל יקר ראתה עינו

הוא איש ישב על חוג התבונות
הוא איש תם וישר ומאולמו
שמעו הולך בכל המדינות
הגאון ר׳ יחואל שמו
זכר צדיק לברכה ימנה
גדול ורב ולם לבני עמו
איש אשר אל אור יפעתו יפנה
יאמר לית דין בר אנש כי אם עיר
וקדיש נחית[1] על ארעא חונה
שוטטו וראו בכל עיר ועיר
האם תמצאו איש אשר ירקה
במוהו כל מושכל רם ויעיר
לפעולות אדם שפתי אפקה
על דבר אמת מרוב חכמתו
ומקצות דרכיו עתה אקה
ראשית חכמה רמה השגתי
הגיון שפתיו מזוקק כלו
בסוג לשון סוגה סגולתי

[1] Daniel, iv, 20.

מכל איש פי שנים נתן לו
בשפת עברי עבר וגם בלשון
צחות נצר נצר מטע[1] שכלו

אחר בחכמות כנחל קישון
גרפן נטען בתוך לבו
נזר לאומתו יצא ראשון
כי רוח ה׳ נשבה בו
אזי נתן ריח בטבעיות
הנה נודע כי בא אל קרבו
גם הציב סולם באלהיות
בו עלה גובה רום השלמות
לבו לא נשה בדמיוניות
לפני לפנים נכנס עם רוממות
האל בגדולו ובאונו יצא
בשלום ונהגנו עלמות[2]
ובעיונו האלהים מצא
מחויב מציאות וכל אפשר
להשיג ממנו לו ונרצה[3]
והוא לבעבור נפשו תכשר
לבלתי תחשא (נ)[ו]תפול פרש
סדין תחתיה מפני נשר[4]
הוא גדר התורה הלא פרס
לחמה לכרסו אשר ממנו
דעת נפסד לפרושים מדרס[5]

כי כל הקרב ואל אל נפנו
כחותיו בעיון שבלו אין רע
אם על זבח תורה יקריבנו
בדבוקו ספורי לא יגרע
אף כי נמנע לגמור את ההלל
לקרא שמץ מנהו הן לא אפרע
כמזהו איש סר מרע מתפלל
מעלה ומוריד כח עלוזן
ושם חביון עוז יומם ולילו
אין לו דמות וערך ברעיון
לב בעליונים פניו מועדות
בקשר אמיץ עשה אפריון

את בגדי מעשיו החמודות
אשר אתו היו עתה באתי
לפרשם במראה לא בחדות
ואדא והנה לעמתי
הם נפלאים ונפשי יודעת
אך לספר קצתם ראיתי
ופן אחטא בלשון שופעת
הנה במקום ראוי להאריך
אבדוק עד מקום ידי מגעת

לראות דרך כלל כל דצריך
יתי ויפתח מקור בארו
דו כל נהרא מכיפיה מבריך[6]
זאת תורת העולה על יקרו
לקים כל מצות צור קדושו
הן יראת ה׳ הוא אוצרו
נזר אלהיו תמיד על ראשו
נקדש בכבודו וטהר ידים
בנקוי גופו עם קדוש נפשו
לכל חפץ תחת השמים
לכל ריב ומצה במדינו
היה לבני דורו לעינים
במתק שפתיו הגדיל ישעו
היה אהוב גדול ליהודים
וגם דרש שלום לכל זרעו
כי עלה אף בין אישים נפרדים
הנה הוציא חמה מגרתקה
חברם והיו לאחדים
הטו אוזן עוד על זאת החקה
כי מדה תהיה באחרונה[7]
והיה מעשה הצדקה

הלא היא היתה לראש פינה
והיא העולה כקרבן אישים
ועבר עליה רוח קינה[8]
הלא היא תפארתו על כל אישים
אם היו קדש כל הפעולות
הלא היא נקראת קדש קדשים

[1] En prose et en poésie, Isaïe, XXVII, 3 et LX, 21.
[2] Ps., XLVIII, 15.
[3] Lév., I, 4.
[4] *Hagiga*, II, 7.
[5] *Hagiga*, 18*b*.
[6] *Nedarim*, 40*a*.
[7] II Sam., II, 26.
[8] Nombr., V, 14.

כי אם בכחו עשה גדולות
ויהי איש מצליח והוקם על
בעזר לו נתכנו עלילות[1]
ל(ו)[א] בזה ול(ו)[א] שקץ כל מפעל
לא נתנה אפילו מאצבע
קטנה[2] דומו מנפשו נגעל
ומכל קורת רוח לא שבע
גופו רק חילו לחונן דלים
קבצו לרש בעוני נטבע
להחזיק יד כל הנתשלים
מפחי נפש מפחד סופה
מפחי זהב קצץ פתילים
מבית גנזו את התנופה
למונה הרים וישיגיה חוק
לאיש נפשו מתוגה דלפה

כי בכל עת לבכות ועת לשחוק
הוא אבר כל בני עוני הוה
ומדרש לקרוב ולרחוק
ממנת חלקו כיסו רויה[3]
לחמו נתן דמיו נאמנים
אשר מגיה יתזן כל ברוה[4]
כל העניים והאביונים
מבקשים לחם ויין באים
יום יום לדרוש המונים המונים
מכל עם ולשון אך נבאים
לכל בני ישראל היה אור
מהודו להחיות לב נדכאים
להדמות אל אל אדיר נאור
פורה ומציל מתיר אסירים
הן עוד צדקתו עלתה כיאור
על קול שאון קול צעקת עברים
עבר כים צרת איש ואשה
או תחת משא מלך ושרים
קול צוחה קול ענות חלושה
קול מבני ישראל הלכו
בתוך הים ובתוך היבשה

שטו נוגשים בעם ודכו
אותם מצרתם הוא הושיעם
ובמקהלות את שמו ברכו
למלמדי תורה דרכי נועם
שפע הונו ינקו ונקרא
המשגב למינים ואת סלעם[5]
וגם בהגיע תר נערה
ונערה לבוא אל נחלה
מהר ומהרנה עז תפארה
הנמצא בזה בכל הגולה
איש אשר הוקם ואשר הורם
על כל מעלה נורא עלילה
עוד אתה שיר תושבחות ואורם
היא כי על אלה לא דמו עיניו
לא גבה לבו על כל יקרם
את דבא ושפל רוח ועניו
נמנה כאיש אין ברוחו תכניה
גם כאיש יצרו צעדי אדנו
מה אומר ומה אדבר ומה
אהוה עוד הלא מכל כעור
נרחק[6] ועל כל טוב ידו רמה

הן אמת אמרי כלי ערעור
לדרוש עוד כל בשרון לו מיוחד
אלו דברים אין להם שעור
אפס בזה אכלול כי לא נכחד
מאמר אומר עליו בו נמצאו
תורה וגדולה במקום אחד
לאיש אשר אלה לו לו נראו
ברום עולם כמראות אלהים
חודי נחפך וכוזותי נלאו
יום אבד חסיד ולאור נגוהים
תעל נפשו מלאה ורוה
שבה עם צבא נפשות גבוהים
ראיתי בר אנש אתא הוה
מלרע ארעא עד עתיק יומין
מטא דחיל יתירא בחזוה
שמאלו אחז תבל וברמין
מרעיש שמים בכל הפאות
מזרח ומערב צפון וימין

[1] Dieu, I Sam., II, 3.
[2] *Ketoubot*, 104 *a*.
[3] Ps., XXIII, 5.
[4] Daniel, IV, 9.
[5] Lévit., XI, 22.
[6] *Houllin*, 44 *b*.

ראיתי אז מלאכי צבאות
ינודון ינודון ולעומתם
האופנים משואים משואות

ראיתי כבבים במסלותם
נלחמו עם סערה ונשמד
הודם גם יעבטון אורחותם
ראיתי שמש ירח עמוד
זבולה אורם חשך משחור
נזורו אחור כאיש לא לוניד
ראיתי מלאך שלח מן החור
ידו מבינות לגלגל זרק
מגחלי אש על כל עיר מבחור
ראיתי סופה יוצאה כברק
ורוח אלהים מרחפת
בנים תבל שוטף ומורק
ראיתי הארץ מעולפת
תהו ובהו גם אבן מקיר
תזעק ובמקומה מתופפת
ראיתי מקור דמעה כהקיר
ביר מרמיה עצי השדה
ימחאו כף על מות אנוש יקיר
ראיתי כל הי אחריתו עדי
אובד אדם בל ילין ביקרו
מלאך ה' דוחה וצודה

ראיתי חתן יוצא מחדרו
כלה מחופתה ופה נגמר
את מספר החלום ואת שברו[1]
אזי קמתי ולשלום מר לי מר
בנתי מי נפקד מתוך העדה
אדוני חותני ריחו נמר
מר תזעק נפשי כי פנה הודה
רפו ידי כחותי נבוכים
יסעי ויהנו בחרדה[2]
הוי אדון והוי הודו לו כמוכים
הוי עיני לבי כל הימים
לכן נקרא המקום בוכים
ואשמע אחרי קול ממרומים
אחר(ד) קדוש חילים יגבר
דברים טובים דברי נחומים

קול אומר קרא וכה תדבר
אל תבכו למת כי נעדר חילו
עוד לא ועמדו בנים במשבר
כי אם הפלה ה' חסיד לו
חיים שנים ישלח תחתיו
מבניו ביתו על תלו
ראשון פרי קדש פאורותיו
צץ זהב פארי המגבעות
יתר שאת נשא בתכונותיו
הוא כ(ד)(ר)ום ממשל(ך)(ח) סוכך[3] על צלעות
ארון על שכלו מדד ומשים
מדה אחת לכל הידיעות[4]
אורו כמים לים מכסים
בסה תבל עד מרומי שחק
גם הוא אדון על כל המעשים
הן לצדק ימלוך כי כל נרחק
עני ודך ישפיע מהודו
עליו ואלה תולדות יצחק
אחרי כן יצא אחיו ידו
אוחזת בסנסני נפשים
מאור יקרות מלא כבודו
שמן תורק שמו בין קדושים
שמואל הולך וגדול וטוב
גם עם ה' גם עם אנשים
מרמי הוריו שאב גם לחטוב
מעץ דעת אחיו נצח תצמיד
נפשו תשבע תהיה כגן רטוב
כסא כבוד מרום להעמיד
עצת שלום תהיה בין שניהם
מקום מקדש ראשון יהיה תמיד
אבני מלואים במקום אביהם
משבצות זהב מעלות טובית
אבני זכרון לישראל הם
ברצות ה' מעשה אבות
יעשו בנים לחזק בדק
כל פרצה ולקום על נדיבות
ברוך הצור תמים שחק הדק
עמוד הימני ברוך שנו
ברוך דין אמת והצדק

[1] Jug., VII, 15.
[2] Nom., XXXIII, 24.
[3] Ez., XXVIII, 14.
[4] Allusion à Exod., XXXIX, 9.

ברוך המקום אשר בצלמו
יצר נצר בניו להתפאר
ברוך שכמה לו בעולמו
ברוך גדול דעה כי אם נאר
מקדש[1] נשיא עמו וחסידיו
כוד ברכה אחריו תשאר
יברך אל עליון עם עבדיו
נשמת החסיד בין הנצבים
לפניו הוא ישא הוד ידידיו
יאר פניו יושב הכרובים
יסיר מסוה צרה וזעוה
מכל בניו המה בבתובים
ישא גם לבנותיו פני חדוה
קרובים עם ישראל מרוממים
ישכן סלה לביתו נאוה
קדש לי"י לארך ימים.

קינה עם נחמה לבני כמוהר"ר יחיאל
הר"ם ע"ה נאת הר' דוד מטיבולי ע"י
הר' אבא מרי . . .

A suivre.

LES JUIFS DE L'EMPIRE OTTOMAN

AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE [1]

I

LES JUIFS SOUS LE GOUVERNEMENT DU SULTAN MAHMOUD II (1808-1839).

La journée du 15 juin 1826, où le corps des Janissaires fut détruit par le sultan Mahmoud II, marque une ère nouvelle dans l'histoire des Juifs d'Orient, la classe la plus malheureuse des rayas. Car les Janissaires avaient fait beaucoup de mal à nos malheureux coreligionnaires. Au moindre prétexte, ils allaient mettre à sac les quartiers juifs. Du témoignage des écrivains les moins impartiaux, presque tous les grands incendies qui éclatèrent à Constantinople durant plus de trois siècles prirent naissance dans les quartiers juifs, où les Janissaires les allumaient sans aucun scrupule.

Pourtant, à en croire les récits de témoins oculaires, contemporains du règne de Mahmoud II, les Juifs consentaient souvent, à leur corps défendant, il est vrai, à devenir les amis des Janissaires. Il n'était pas rare, en effet, de les voir fraterniser ensemble dans l'ivrognerie et la débauche. Mais, en général, la disparition des *Yéni-Tchéri* fut un véritable soulagement pour les Israélites. Les survivants de l'ancienne génération se souviennent encore de la fumée qui enveloppait les collines de Stamboul le jour, où, d'ordre impérial, le feu avait été mis aux casernes de cette soldatesque. Les Juifs, réunis sur les hauteurs de Haskeuy, suivaient

[1] [Cet article est extrait d'un travail très considérable, rédigé à Constantinople par un professeur de l'Alliance Israélite. L'auteur a eu à sa disposition de nombreux documents judéo-espagnols que l'on ne saurait trouver ailleurs et des traditions d'un caractère parfois légendaire, mais on comprendra que les écrits des historiens occidentaux ne lui aient pas tous été accessibles. — *Réd.*]

avec anxiété le drame terrible qui se déroulait sur la place de l'At-Méïdan. Beaucoup de Janissaires déguisés vinrent même se réfugier dans des maisons juives.

On attribue à Mahmoud II un mot célèbre qu'il aurait prononcé vers la fin de sa vie : « Nous désirons, aurait-il dit, que les Musul-» mans ne soient considérés comme tels que dans les mosquées, que » les Chrétiens ne soient chrétiens que dans leurs églises, et que » les Israélites ne soient israélites que dans leurs synagogues. Je » veux que, hors de ces lieux, où tous rendent également hom-» mage à la divinité, ils jouissent des mêmes droits politiques et de » ma protection paternelle. »

Néanmoins, soit qu'il lui ait été impossible de rompre complètement avec les anciens préjugés, soit pour des raisons fiscales, soit, enfin, à cause des rapports, parfois trop amicaux, des Israélites avec les Janissaires, ni Mahmoud II, ni ses ministres ne se montrèrent très bienveillants pour les Israélites.

Dès l'avènement de Mahmoud II (1808), Baïrakdar-Pacha disait des Juifs qu'ils étaient « les plus vils des rayas [1] », les accusant de se livrer à un agiotage honteux dont les charges de l'Empire étaient l'objet.

En 1830, par suite de la pénurie du Trésor, l'impôt de capitation, le *Kharadj*, fut porté de quatorze à trente piastres [2]. Deux faits où le gouvernement impérial ne fut absolument pour rien causèrent aussi de regrettables préjudices aux Israélites. Nous voulons parler de l'affaire Farhi à Saint-Jean-d'Acre et de la pendaison du patriarche Grégoire à Constantinople.

Les *Farhi* sont une des anciennes familles de Damas, dont les ancêtres n'avaient probablement jamais habité en Espagne. En 1818, un membre de cette famille, Haïm Farhi, résidait à Saint-Jean-d'Acre. C'était un homme très pieux, très riche et surtout très influent auprès du gouvernement ottoman. Mahmoud avait une telle confiance dans l'intégrité et le jugement droit de cet homme, que c'était sur ses rapports que le gouvernement destituait ou nommait le Pacha de Saint-Jean-d'Acre. Par égard pour Farhi, les pachas qui se succédaient dans ce poste dispensaient les Israélites d'Acre de la capitation ainsi que de toute autre taxe.

Au commencement de ce siècle, Ahmed Djezaïr, celui que les Français surnommèrent Ahmed le *Boucher* ou le *Cruel*,

[1] La Jonquière, *Turquie*, p. 407.
[2] Ed. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat*, p. 25.

usurpa le pachalik de Saint-Jean-d'Acre. Une fois maître du pouvoir, il perdit de réputation Farhi auprès des habitants; il alla jusqu'à l'insulter publiquement et lui infligea la dernière des humiliations en lui crevant un œil et en lui coupant le bout du nez. A la mort d'Ahmed Djézaïr, ses fonctions furent confiées à Suleyman Pacha, qui, vers 1818, fut remplacé, à son tour, par Abdullah-Pacha.

Fils d'un bey mort jeune, Abdullah avait été adopté dans son enfance par Haïm Farhi, qui éleva le jeune musulman avec une sollicitude toute paternelle et réussit, plus tard, à le faire nommer aux fonctions élevées qu'il exerçait. Docile, dans les premiers temps, aux conseils de son bienfaiteur, Abdullah songea, dès la seconde année, à secouer cette tutelle. Les reproches que Farhi se permit alors d'adresser à son ingrat enfant d'adoption causèrent la perte du vieil Israélite. En effet, la veille du mois d'Eloul de l'année 5578 de la Création (1818), des émissaires d'Abdullah se rendirent chez Farhi et l'étranglèrent à la façon orientale, en lui passant le lacet traditionnel autour du cou.

Le lendemain, tous les biens de la victime furent confisqués par le Pacha, qui défendit même d'ensevelir le cadavre; on le jeta à la mer. Tous les Israélites d'Acre, de Safed et des environs furent emprisonnés jusqu'à ce qu'ils eussent payé les impôts arriérés dont ils avaient été dispensés jusqu'alors. Ces malheureux durent vendre jusqu'aux objets de première nécessité pour acquitter les redevances exigées par le pacha.

A la nouvelle de l'assassinat de Haïm Farhi, ses trois frères, Salomon, Raphaël et Moïse, qui habitaient Damas, écrivirent aux Israélites influents de Constantinople, notamment à Tchélébi Behor Carmona, pour le prier de demander justice au sultan. Carmona obtint du Cheikh-ul-Islam un *fetva* par lequel le gouverneur de Damas, celui d'Alep et deux autres pachas furent tenus de prêter mainforte aux trois frères Farhi contre Abdullah Pacha. Au reçu du fetva ces pachas vinrent mettre le siège devant Acre. Le blocus durait depuis quatorze mois, et la famine était devenue telle que les assiégés allaient immanquablement se rendre, lorsque Abdullah conçut le projet de se débarrasser de Salomon Farhi, le plus acharné de ses ennemis, en le faisant poignarder. Les deux autres frères, découragés, quittèrent le champ de bataille et retournèrent à Damas. Il était temps, d'ailleurs, car les pachas qui avaient embrassé la cause des Farhi, fatigués de ce long siège, ne combattaient plus qu'à contre-cœur. D'autre part, Abdullah s'était adressé au fameux Méhémet Ali, d'Égypte, le priant d'intercéder en sa faveur auprès

du sultan afin qu'on levât le siège. Au reçu de la lettre de Méhémet-Ali, Mahmoud se mit en colère, car tout cela s'était passé à son insu. Sur son ordre, le cheikh-ul-islam fut exilé pour avoir signé le fetva. Quant à Tchélébi Behor Carmona, le souverain fut vivement irrité de son intervention et le lui fit sentir quelques années plus tard [1].

L'exécution de Grégoire, patriarche grec de Constantinople, fut indirectement la cause du massacre de plusieurs milliers de Juifs. Voici ce qu'ont rapporté sur cet événement quelques témoins oculaires [2]. En 1821, les Grecs insurgés avaient capturé dans l'Archipel un vaisseau venant de la Mecque et avaient maltraité les passagers, le mollah de la Mecque et son harem. Ces cruautés, exercées sur des femmes enceintes et sur un vieillard vénéré pour son haut rang dans la magistrature ottomane, excitèrent au dernier degré l'indignation des musulmans. Le 27 avril 1821, premier jour de la Pâque chrétienne, le Grand-Vizir Benderli-Ali-Pacha se rendit chez le Patriarche de Fanar, suivi d'un bataillon de Janissaires. Par l'ordre de Benderli, le Patriarche fut saisi et pendu en présence de la foule, à la porte de son palais.

Aux assistants, composés surtout de Grecs, étaient venus se mêler quelques Juifs, que la curiosité seule avait attirés. Benderli-Ali-Pacha les ayant remarqués, les interpella en ces termes : « Soyez les bienvenus (*hoche gueldeniz*), vous, Juifs ! Le voilà » pendu, votre ennemi et le nôtre ! Traînez-le à la mer ; je vous » l'ordonne. »

De gré ou de force, trois Israélites dont la chronique a conservé les noms : Moutal, Bitchachi et Lévy, traînèrent le cadavre jusqu'au rivage de la Corne d Or. Ce simple fait donna naissance à une légende absurde. Les Grecs firent d'abord circuler le bruit que les Juifs avaient inspiré au gouvernement l'idée de ce meurtre. Puis, quand cette nouvelle arriva en Grèce, elle avait été tellement exagérée qu'on racontait que c'étaient les Israélites de Constantinople qui avaient pendu le Patriarche. On estime à 5,000 le nombre des Juifs massacrés à cette occasion, en Morée, par la populace grecque. Il se trouve encore des historiens grecs qui rapportent cette histoire avec des réflexions peu obligeantes pour nos coreligionnaires.

Trois familles israélites jouèrent un rôle important sous le

[1] Ce récit est extrait du *Maassé Eretz Israël*, ouvrage judéo-esp., page 68.

[2] Ces souvenirs ont été mis par écrit par nous, il y a sept ans.

règne du Sultan Mahmoud : ce furent les *Gabaï* (Yéhazkel Gabaï), les *Adjiman* et les *Carmona*. Toutes trois eurent une fin tragique.

Yéhazkel Gabaï, surnommé Yéhazkel Bagdadli, était, au commencement de ce siècle, le plus riche banquier de Bagdad. Vers 1811, le gouverneur de cette ville, Suleyman-Pacha, ayant refusé de fournir de l'argent et des troupes au Sultan Mahmoud, fut déclaré rebelle, et on lança contre lui un mandat d'arrêt. Plusieurs émissaires secrets, qui étaient venus de Constantinople à Bagdad, furent successivement dépistés par les espions de Suleyman-Pacha, qui les fit mettre à mort. L'ex-réiss-effendi Thalat dressa alors un piège à Suleyman, en se servant dans ce but de Yéhazkel. Cette fois, Suleyman fut pris et Thalat-effendi put envoyer dans la capitale la tête du rebelle.

Arrivé à Constantinople, Yéhazkel obtint la protection du favori impérial, Hallet-Effendi, et devint banquier de la cour (Saraf-Bachi). Il acquit dès lors une grande influence. Destitutions de ministres, nominations à des postes importants, condamnations, pensions, on pouvait tout obtenir par son intermédiaire, car Hallet-Effendi ne refusait aucune faveur à son protégé. Celui-ci se promenait dans la ville à cheval, toujours escorté d'une garde. Il inspirait à la foule, par ses fonctions ainsi que par son caractère digne et sérieux, autant de terreur que les Janissaires. A cette époque déjà, les Arméniens commençaient à prendre une grande influence auprès du gouvernement, et Juifs et Arméniens, ces deux classes de rayas qui se méprisent encore mutuellement, se détestaient déjà à cette époque.

Par son influence, Yéhazkel avait fait mettre à mort le chef de la famille *Allah-Verdoglou*, ainsi que deux de ses frères qui remplissaient des fonctions importantes à la Sublime-Porte. Tous trois avaient été pendus à la porte de *Validé-Han* à Stamboul. Yéhazkel était parvenu même à faire exiler le fameux Cazaz-Arétoun (Artin), également Arménien, qui occupait le poste élevé de directeur de l'Hôtel des Monnaies.

Rappelé de l'exil au bout de quelque temps, Cazaz-Arétoun jura la perte de Yéhazkel. Il appela, dans ce but, l'attention du sultan Mahmoud sur la fortune colossale du Juif. Profitant de la disgrâce où venait de tomber Halet-Effendi, Cazaz-Arétoun réussit par de perfides insinuations à faire envoyer son adversaire en exil à Adalia (Asie Mineure), où on le mit bientôt à mort (1820-1826). Depuis cette époque, les Arméniens lisent, dit-on, tous les ans dans leurs églises en souvenir de la disparition de leur ennemi acharné un récit parodié de l'histoire d'Esther, récit où Yéhazkel

joue le rôle d'Aman, Cazaz-Arétoun celui de Mardochée, et la femme du célèbre Arménien celui d'Esther[1].

Les Adjiman. — Plusieurs membres de la famille Adjiman furent pendant longtemps attachés au gouvernement ottoman en qualité de trésoriers des armées et intendants généraux du corps des Janissaires. Ils portaient le titre de *Odjak-Bazriani* ou *Odjak Sarafi* Déjà du temps de Sélim III (1789 1808), le vieux Méir Adjiman avait pu, par son influence, faire élever au rang de *Saka Bachi* un simple Janissaire. On ne sait pour quel motif Adjiman s'attira plus tard la colère de ce même fonctionnaire. Un jour qu'Adjiman était dans l'antichambre du Saka-Bachi, celui-ci l'invita à une audience pour parler d'affaires Adjiman se rendait auprès du ministre par un couloir étroit, quand tout à coup il se sent t saisir à la gorge ; en un clin d'œ l, le fatal lacet eut accompli son œuvre : Adjiman était étranglé.

Méir fut remplacé dans ses fonctions successivement par Yaakov et Baruch Adjiman, deux frères, qui eurent également une fin tragique. Enfin le dernier fonctionnaire de ce nom, Isaïe Adjiman, fut étranglé. par ordre supérieur, sous le règne du sultan Mahmoud II, après le massacre des Janissaires.

Les Carmona[2]. — *Carmona*, ou mieux encore *Tchélébi Béhor Carmona*, fut assurément, parmi les trois familles dont nous venons de parler, l'homme qui joua le plus grand rôle sous le règne du sultan Mahmoud II. Possesseur d'une immense fortune, cet Israélite célèbre portait le titre de *Schaptchi-Baschi*[3]. Ainsi que Yéhezkel Gabaï et Adjiman, dont il était l'ami, Carmona remplissait les fonctions de banquier de la Cour, ou plus exactement celles de fermier-général. Carmona, en sa qualité de Juif, avait comme adversaire l'Arménien Cazaz-Arétoun.

En 1826, après la destruction des Janissaires, Carmona restait comme un vestige vivant de la milice disparue avec laquelle il avait entretenu les plus cordiales relations. La vie du Juif ne tenait plus qu'à un cheveu : Carmona devait irrévocablement succomber sous la moindre calomnie. Ce fut l'implacable Cazaz-Arétoun qui se chargea de ce rôle. Au cours d'un de ses entretiens avec le

[1] Bien des gens croient à cette légende. Que cette cérémonie soit tombée ou non en désuétude aujourd'hui, il est probable qu'elle fut célébrée, du moins, à l'époque où se produisit cet événement tragique.

[2] Les Carmona sont d'origine espagnole. Il existe en Espagne une ville portant ce nom.

[3] Mot à mot : « Fournisseur en chef d'alun. »

Sultan : « Savez-vous, Padichâh, lui dit-il, que vous partagez votre pouvoir avec un maître non moins puissant que vous ? — Qui donc est cet impudent ? s'écria le Souverain. — C'est le Schaptchi-Bachi, reprit Arétoun. — Qu'on le mette à mort ! » répondit le Sultan.

Carmona habitait dans un village du Bosphore, à Couroutchesmé. Son vaste conac était situé sur le bord de la mer. Un vendredi soir, au moment où toute la famille réunie célébrait la fête du Sabbat, on aperçut de la fenêtre une barque à douze rameurs. Ce n'était pourtant pas la première fois que la sultane validé transmettait des ordres au banquier juif à des heures indues de la nuit. Cependant, pressentant un malheur, les Carmona attendirent les visiteurs avec anxiété. On vit entrer bientôt au conac deux nègres qui demandèrent à voir Tchélébi-Béhor Carmona. On raconte que le frère cadet, Hezkia Carmona, s'étant présenté le premier et ayant décliné son nom, les nègres se dirigèrent vers l'aîné. Ils l'étranglèrent avec le châle qui lui servait de ceinture, enveloppèrent le cadavre dans une natte d'osier et l'étendirent devant la porte du conac. Le lendemain matin, la sultane validé, qui avait beaucoup d'estime pour Tchélébi-Behor et avait appris sa mort, se rendit à Couroutchesmé, où, saisie de pitié à la vue du cadavre, elle fit procéder à l'inhumation.

Dès que la triste nouvelle se répandit dans la ville, — c'était un samedi matin, — ce fut un cri d'angoisse dans toute la communauté israélite. Tous les Juifs valides, jeunes gens et vieillards, se rendirent en foule au Bosphore pour assister aux funérailles. Toute la communauté prit le deuil, et la semaine fut consacrée au jeûne et aux prières. Quelques jours après, le frère du défunt, Hezkia Carmona, fut exilé par ordre du Gouvernement. Le souvenir de ce meurtre a été transmis aux générations futures par quelques strophes touchantes, malgré leur forme naïve. Encore aujourd'hui, après trois quarts de siècle, des personnes pieuses chantent sur un ton plaintif ces couplets le soir de l'anniversaire de la destruction du Temple (*Tischa-Beab*), faisant coïncider ainsi la perte de ce bienfaiteur israélite avec la disparition du Sanctuaire.

Voici ces strophes, transcrites du judéo-espagnol en caractères latins.

Ajuntemos mis hermanos
A cantar esta endecha
Porque mos corto las manos
El Dio en esta echa.

Banim Yethomim[1] quedimos
Como huerfanos sin padre,

[1] Mots hébreux : enfants orphelins.

Los ojos al Dio alcémos
Que de mas mal mos guadre.

Tchélébi [1] Béhor Carmona,
Afamado por el mundo
De los Judios corona,
Y Adiman el segundo.

De véer como los mataron
A cada uno de una muerte,
De los ojos mos saltaron,
Sagrimas como la fuente.

Echado en la cama,
Para ahogar lo viñeron,
Que cosa es esta flama?
Ni ellos lo supieron.

Venga, my señora madre,
Que me bese y que me abrase,
Presto que no se detadre,
Que no quede sin contentarse.

Zabit [2], por toda la casa,
Como fortuna capitana
Su madre se quema en casa
Maüiando por la ventana.

Hazino no estuvites
Béhor-atchi [3] my preciado
En subito me te fuites,
Sin culpa y sin pecado.

Todo el mundo lo lloraron
Por que era muy amado,
De los ojos me lo quitaron
Sin culpa y sin pecado.

Lloremos y indechemos
Por el mal que mos vino
Si mil años biviremos,
No mos sale del tino.

Cuando à la madre la quitaron
Del conac afuera
Por delantre la passaron,
Para que tal señor echado viera.

[1] Mot turc : Seigneur.
[2] Mot turc: la police.
[3] Diminutif de Béhor.

La lagrima no mos se enchuga
Ni de noche, ni de dia
De boltar y veer que nos manea
Lo bueno de la Juderia

Muncho sospiro y ancia
Y ayuno y endecha
Mos vino à la Juderia
Mas y mas à la compañia

No havia mas que esto bueno
En la Juderia entera
Mo lo quito el Dio presto
Y lo écho en la tierra.

Sudores de la muerte
Travo el por hacer heschbon [1]
Mischné [2] de tierra le mando
Grande Albon [3] le travo.

Od [4] sovre esta angucia
Lloremos y endechemos,
Y alos cielos travemos,
Y demandemos justicia.

Por el haber [5] de la Puerta... ?
Gracioso y piadoso;
De que fue esta rebuelta
No tuvimos reposo.

Sédacoth que [6] este dava
En el mundo no havia,
A todo el mundo hartava
Mas y mas à la juderia

Cuando fue escapado del Heschbon [7]
Que salio oïgoun [8]
Al cavo fue ahogado
Y su hermano sourgoun [9]

[1] Mot hébreu : compte, calcul.
[2] Mot hébreu : ministre.
[3] Mot hébreu : peur.
[4] Mot hébreu : encore, de plus.
[5] Mot turc : avis, nouvelle.
[6] Mot hébreu : aumônes.
[7] Mot hébreu : compte.
[8] Mot turc : convenable.
[9] Mot turc : en exil.

Rogemos al Poderoso
Que en paz mos venga presto[1]
Y ternemos grande gozo
Con el Beth-ha-Mikdasch[2] puesto

Chélamim[3] allégarémos
Dia cada dia

Al Maschiah[1] lo veremos
Acintado en su sia

Téphiloth[2] à nuesto Padre
Que mo lo aga alégria
Presto que no se detadre
Y mos amostre maravilla.

TRADUCTION

Réunissons-nous, mes frères,
Pour chanter cette complainte,
Car dans cette circonstance,
Dieu nous a tranché les mains.

Nous voilà devenus orphelins,
Pareils à des enfants sans père.
Levons les yeux au ciel,
Pour qu'il nous protège d'un plus grand malheur.

O Seigneur, Béhor Carmona,
Si renommé dans le monde !
O vous, couronne des Juifs !
Et vous, Adjiman le second !

A voir comme on leur a infligé
A chacun une male mort,
De nos yeux ont jailli
Des larmes, comme d'une fontaine.

Encore couché au lit,
On est venu l'étouffer :
Qu'est-ce donc que cette bagarre ?
Eux-mêmes n'en savent rien.

Viens donc, ma chère mère ! disait-il,
Baise-moi, embrasse-moi,
Vite, ne tarde point,
Ne te refuse pas cette satisfaction.

Des soldats tout autour de la maison !
On dirait une tempête terrible !
Sa mère se désole à la maison
Et va pleurant par la fenêtre.

[1] Il s'agit du Messie.
[2] Mot hébreu : le Sanctuaire.
[3] Mot hébreu : sacrifices.

[1] Mot hébreu : le Messie.
[2] Mot hébreu : prières.

Elle dit : Tu n'as point été malade
O Béhor, mon bien-aimé !
Te voilà parti subitement,
Sans aucun tort ni péché.

Tout le monde l'a pleuré,
Car il était très aimé.
On nous l'a pris sous nos yeux,
Il n'avait commis aucun tort, aucun péché.

Pleurons et lamentons-nous!
Car il nous est arrivé un grand malheur.
Quand nous vivrions mille ans,
Nous ne pourrions l'oublier,

Lorsque la mère fut sortie
Hors du palais,
On la fit passer par devant le cadavre
Pour qu'elle l'aperçût étendu à terre.

Nos larmes ne tarissent
Ni la nuit ni le jour,
En songeant que nous n'avons plus
Ce qu'il y avait de bon en Israël.

Des soupirs et du chagrin,
Des jeûnes et des complaintes,
Voilà le lot d'Israël,
Particulièrement de la ci-devant assemblée.

Il n'y avait que cela de bon
Dans tout Israël ;
Dieu nous l'a enlevé trop tôt
Et l'a jeté au tombeau.

Il a souffert le martyre
Lorsque le Sultan l'invita à rendre des comptes,
Lorsque le Souverain envoya le ministre
Une grande frayeur le (Carmona) saisit.

Oui, dans ce malheur extrême
Pleurons et lamentons-nous !
Implorons le ciel
Et demandons justice !

Lui qui était beau et charitable !
Il est incroyable que la Porte l'ait ainsi traité !
Oh ! depuis cette infortune
Nous n'avons pas eu un jour de repos !

Il prodiguait si généreusement des aumônes,
Qu'il n'avait pas son pareil au monde ;
Il satisfaisait tout le monde
Et particulièrement Israël.

Quand il eut rendu ses comptes
A la satisfaction générale,
Il fut néanmoins étouffé,
Et son frère exilé.

Prions le Tout-Puissant
Que le Messie nous arrive bientôt.
Et nous serons bien heureux
En revoyant le Sanctuaire rebâti.

Nous offrirons des sacrifices
Régulièrement, tous les jours,
Et nous verrons le Messie
Sur son siège assis.

Prions notre Père
De nous changer ce jour en allégresse,
Et vite, sans plus tarder,
Qu'il nous fasse voir ce miracle.

Il ne sera pas sans intérêt de rapprocher du récit de ces meurtres, récit recueilli de la bouche de témoins oculaires, la version officielle qu'en donne l'historiographe de l'Empire, Loutfi-Effendi [1] :

« ..... Après le massacre des Janissaires, écrit-il, le banquier des » Janissaires (Odjak Sarafi [2]) avait à recevoir des sommes considé- » rables de plusieurs ministres :

LIVRES TURQUES :

55.062	09	de Sirozlou-Yossuf-Pacha, gouverneur d'Alep.
2.681	43	du gouverneur de Sivas.
7.428	89	du gouverneur de Karamanie.
4.912	01	d'Osman-Pacha, gouverneur de Kaïsarieh (Césarée).
7.712	85	d'Ibrahim-Pacha, gouverneur de Braïla (vilayet du Danube).
8.073	45	d'Omer-Pacha, gouverneur de Salonique.
Total.... 85.070	72 [3].	

[1] Voir Loutfi-Effendi, *Taarikh-i Loutfi*, 1er vol., p. 245-246.
[2] Il s'agit d'Isaïe Adjiman.
[3] Il faut remarquer que la monnaie turque a quintuplé de valeur depuis cette époque.

» Or, le gouvernement avait besoin de cet argent pour la cons-
» truction des casernes, destinées à la nouvelle armée.

» Aussi, peu de temps après la destruction des Janissaires, on
» arrêta, à l'Hôtel des Monnaies, l'*Odjak-Baziriani*[1].

» Chaptchi-Bachi (Béhor-Carmona), qui était un parent par al-
» liance d'*Odjak-Baziriani*, et qui, par l'entremise de ce dernier,
» était en relations avec la Cour et gagnait des sommes considé-
» rables, se rendit à l'Hôtel des Monnaies pour porter caution en
» faveur d'Adjiman (samedi 9 zilhadjé[2]). Néanmoins, quelque temps
» après, on les étrangla tous les deux et on confisqua leurs biens.

» Il faut remarquer que, quelque temps avant la destruction des
» Janissaires, à l'époque du recensement de ces derniers, Carmona
» avait dit un jour à Husséin-Pacha : « Parviendrez-vous jamais à
» réformer ces corps datant de cinq siècles pour en faire des soldats
» disciplinés ? Vous vous exposez à un grand danger. Vous-mêmes
» (les ministres), tâchez de sauver vos têtes. »

« A ce moment-là, Adjiman se trouvait dans l'embrasure d'une
» fenêtre de cette salle et riait. »

Par ces paroles imprudentes et ce sourire moqueur, les deux fonctionnaires juifs s'étaient attiré la rancune du ministre, qui ne tarda pas à se venger.

Comme on le voit, le récit officiel de Loutfi-Effendi ressemble à celui des témoins oculaires. Ils ne diffèrent entre eux que sur un point : sur le prétexte invoqué par le Gouvernement pour se débarrasser de ces deux hommes.

Au règne du sultan Mahmoud se rattache la conquête de la Syrie par Ibrahim-Pacha et, conséquemment, les souffrances qu'endurèrent les Israélites de Palestine à cette occasion. Voici les faits tels que les raconte, dans un livre intitulé *Imré-Bina* (p. 56-63), le rabbin Ishak Farhi, pieux voyageur qui a écrit dans ses loisirs un grand nombre d'ouvrages de morale pratique en judéo-espagnol. Le 13 Nissan 5594 (1834), c'est-à-dire l'année où Méhémet-Ali, pacha d'Egypte, s'était rendu indépendant, à la veille de Pâques, Ibrahim-Pacha entra à Jérusalem sans y rencontrer aucune résistance. Toute la population accueillit même avec joie le jeune général. Il séjourna dans la Ville-Sainte douze jours, pendant lesquels il organisa une espèce de conseil municipal composé de douze membres, dont neuf musulmans, un Israélite, un Arménien et un Franc. Ce conseil fut chargé, entre autres choses, de recruter des soldats parmi les Turcs et les Fellahs de la ville et de

[1] Voir à ce sujet *Taarih-i Loutfi*, 2e vol., p. 203-204.
[2] La date de l'année n'est pas indiquée.

la banlieue et de les faire exercer militairement. Ces ordres une fois donnés, Ibrahim partit pour Jaffa, ne laissant à Jérusalem qu'une garde de 800 soldats nizams.

Quelques jours après, les habitants de Jérusalem ayant demandé au conseil municipal d'être dispensés du service militaire et n'ayant pas obtenu satisfaction, un certain cheikh, Cassim-el-Ahmed, et ses deux fils organisèrent une révolte de Fellahs. Les rebelles, au nombre de 5,000, s'introduisirent dans la ville et se jetèrent sur les Nizams. Dans cette bagarre, plusieurs maisons juives furent pillées. Le gouverneur de la forteresse ordonna, à son tour, aux Nizams de piller toutes les maisons des Turcs, parce qu'ils avaient favorisé l'entrée des Fellahs. Les Nizams profitèrent de cette occasion pour piller également les habitations juives. Le lendemain matin, on apprit qu'une bande de Fellahs s'étaient introduits, la nuit, dans le quartier juif, y avaient violé des femmes et dérobé beaucoup d'objets. Une foule d'Israélites se rendirent alors chez le grand-rabbin de la ville, Rabénou Béhar Abraham, pour le mettre au courant de ce malheur. Le khakham Bachi fit preuve alors d'un grand courage. Il fit venir les chefs des Fallahs chez lui et leur dit : « Mes braves, sans doute, vous avez besoin d'argent. N'est-il pas honteux pour vous de piller, lorsqu'il serait si simple de nous demander ce qu'il vous faut? Je vous accorderai volontiers tout ce dont vous avez besoin, pourvu que vous protégiez les Juifs. » Et, ce disant, il leur remit une forte somme d'argent. Les Fellahs se mirent aussitôt à parcourir les rues juives en criant qu'ils prenaient sous leur protection les Israélites, et que ceux-ci pouvaient vaquer sans crainte à leurs affaires. On profita de ce répit pour donner la sépulture aux victimes des derniers massacres. Néanmoins, malgré les promesses des Fellahs, plusieurs magasins juifs furent encore pillés dans la nuit.

Dès qu'Ibrahim-Pacha fut informé de l'émeute des Fellahs, il accourut à Jérusalem et y rétablit le calme.

Les Fellahs commirent les mêmes violences à Safed.

A Hébron, les habitants ayant opposé quelque résistance à Ibrahim-Pacha, celui-ci permit à ses soldats de piller la ville durant trois jours. Les Égyptiens se ruèrent sur les maisons juives et les pillèrent, au point qu'ils laissèrent les habitants littéralement nus. Parmi les personnes qui moururent dans ces massacres, on cite R. Ishak Ben Yakar et R. Issakhar Hasson.

La ville de Safed, éprouvée par le choléra en 1832, fut détruite, ainsi que Tibériade, par le tremblement de terre de 1837; tous les habitants, sans exception, y périrent. On comptait, à cette époque, 400 Israélites à Tibériade et 2,000 à Safed. Parmi ces derniers, on

cite trois grands rabbins : R. Nissim Zérahia Azoulaï, R. Tchélébi Sarfati et R. Abraham Anhori.

II

LES JUIFS SOUS LE RÈGNE DU SULTAN ABD-UL-MÉDJID (1839-1861).

Si les Israélites de Turquie doivent au sultan Mahmoud II d'avoir été délivrés des outrages et des excès continuels des Janissaires, ils sont également redevables à Abd-ul Medjid de leur situation actuelle. En effet, ce Padichah, inspiré par des idées de tolérance et cédant, sans doute, à l'impulsion du siècle et aux vœux des puissances étrangères, osa, malgré les préjugés séculaires, mettre sur le même pied les *rayas* et les musulmans. C'est ainsi qu'en leur qualité de rayas, les Israélites bénéficièrent de tous les privilèges et libertés concédés aux chrétiens (grecs, arméniens, bulgares, etc.) par les chartes ottomanes désignées sous le nom de *Hatti-Cherif* ou *Hatti-Houmayoun*. Depuis la promulgation de ces chartes (1833), le témoignage des Juifs est reconnu devant les tribunaux, la torture est supprimée, ils ne sont plus exposés aux confiscations, et les personnes dont ils ont à se plaindre sont punies, quels que soient leur rang et leur dignité. En deux mots, on a assuré depuis cette époque aux Israélites l'inviolabilité de leurs personnes et le respect de leurs biens.

La proclamation du Hatti-Chérif de Gul Khané eut lieu à Top Kapou (Stamboul), dans les jardins du palais impérial, le 3 novembre 1839, au milieu d'une telle affluence de monde que des détachements de troupes étaient échelonnées, pour maintenir la foule, à travers toute la place. Fait bien nouveau, le Grand-Rabbin (Khakham-Bachi) R. Mosché Fresco et des notables israélites, des banquiers pour la plupart, prirent place auprès des dignitaires de l'Empire, des Vizirs, des Pachas, du Cheikh-ul-Islam, des Ulémas, des patriarches et des ambassadeurs européens. C'est alors qu'en présence du Souverain, le ministre des affaires étrangères, Réchid-Pacha, lut à haute voix cet acte important, dont nous ne reproduisons que les paragraphes relatifs aux Juifs :

« Tout le monde sait que, dans les premiers temps de la monarchie ottomane, les préceptes glorieux du Coran et les lois de l'empire étaient une règle toujours honorée. En conséquence, l'empire crois-

sait en force et en grandeur, et tous les sujets, sans exception, avaient acquis au plus haut degré l'aisance et la prospérité. Depuis cent cinquante ans, une succession d'accidents et de causes diverses ont fait qu'on a cessé de se conformer au code sacré des lois et aux règlements qui en découlent, et la force et la prospérité antérieures se sont changées en faiblesse et en appauvrissement : c'est, qu'en effet, un empire perd toute stabilité quand il cesse d'observer ses lois.

» Ces institutions doivent principalement s'appuyer sur trois principes, qui sont : 1° les garanties qui assurent à nos sujets une parfaite sécurité quant à leur vie, à leur honneur et à leur fortune ; 2° un mode régulier d'asseoir et de prélever les impôts ; 3° un mode également régulier pour la levée des soldats et la durée de leur service.

» Et, en effet, la vie et l'honneur ne sont-ils pas les biens les plus précieux qui existent ? Quel homme, quel que soit l'éloignement que son caractère lui inspire pour la violence, pourra s'empêcher d'y avoir recours et de nuire par là au gouvernement et au pays, si sa vie et son honneur sont mis en danger ? Si, au contraire, il jouit, à cet égard, d'une sécurité parfaite, il ne s'écartera pas des voies de la loyauté, et tous ses actes concourront au bien du gouvernement et de ses frères.

» S'il y a absence de sécurité à l'égard de la fortune, tout le monde reste froid à la voix du prince et de la patrie ; personne ne s'occupe du progrès de la fortune publique, absorbé par ses propres inquiétudes. Si, au contraire, le citoyen possède en sécurité ses propriétés de toute nature, alors plein d'ardeur pour ses affaires, dont il cherche à élargir le cercle, afin d'étendre celui de ses jouissances, il sent chaque jour redoubler en son cœur l'amour du prince et de la patrie, le dévouement à son pays. Ces sentiments deviennent en lui la source des actions les plus louables.

» C'est pourquoi, désormais, la cause de tout prévenu sera jugée » publiquement, conformément à notre loi divine après enquête et » examen, et, tant qu'un jugement régulier ne sera point intervenu, » personne ne pourra, secrètement ou publiquement, faire périr une » autre personne par le poison ou par tout autre supplice.

» Il ne sera permis à personne de porter atteinte à l'honneur de » qui que ce soit.

» Chacun aura la possession de ses propriétés de toute nature, et » en disposera avec entière liberté, sans que personne puisse y por- » ter obstacle ; ainsi, par exemple, les héritiers innocents d'un cri- » minel ne seront point privés de leurs droits légaux, et les biens » du criminel ne seront pas confisqués.

» Ces concessions impériales s'étendant à tous nos sujets, à quel- » que religion ou secte qu'ils appartiennent, ils en jouiront sans » exception. Une sécurité parfaite est donc assurée par nous aux » habitants de l'empire dans leur vie, leur honneur et leur fortune, » ainsi que l'exige le texte sacré de notre loi. »

Quatre ans après, en 1843, Médjid contresigna pour ainsi dire à nouveau l'acte solennel de 1839 en autorisant le grand-vizir Riza-Pacha, au début de son ministère, à prononcer l'allocution suivante devant le clergé grec, arménien et israélite de Smyrne, de Chio et de Cavalle réuni dans l'île de Mételin [1] :

« Le Sultan, notre maître et notre père à tous, est venu parmi » nous comme au milieu d'une famille dont la joie fait sa joie, dont » les douleurs sont les siennes. Il connaît trop les obligations que la » divine Providence lui impose, pour ignorer ce qu'il doit à son » peuple, ce qu'il doit au nom de ses ancêtres, ce qu'il se doit à lui-» même. Aussi me trouvé-je heureux de vous dire de sa part que, » tout en vous efforçant de remplir vos devoirs de fidèles sujets, » vous ne devez pas douter un instant de sa justice. *Musulmans*, » *chrétiens*, *israélites*, vous êtes tous les sujets d'un même empereur, » les enfants d'un même père. S'il est parmi vous des opprimés, » qu'ils se montrent, l'intention bien formelle de Sa Majesté étant » que les lois qui sauvegardent la vie, l'honneur et les biens de tous » ses sujets soient strictement observées dans son empire ... *Mu-» sulmans* ou *chrétiens*, riches ou pauvres, fonctionnaires civils, mi-» litaires ou religieux, que tout sujet ottoman ait donc pleine con-» fiance dans le souverain qui tient la balance égale pour tous ; que » tout coupable tremble, que tout homme de bien, que tout bon ser-» viteur attende sa récompense. »

Lorsque Reschid-Pacha fut nommé Grand-Vizir en 1846, son premier acte fut un manifeste analogue à celui qui avait signalé l'entrée de Riza-Pacha aux affaires ; il était plus explicite en tant que confirmation de la charte de 1839.

Dans le cours d'un voyage que fit Abdul-Médjid au printemps de 1846, le ministre, s'adressant au nom de son souverain aux représentants des communautés *non musulmanes* convoquées à Andrinople, prononça les paroles suivantes :

« Sa Majesté l'Empereur, de même qu'Elle veut le bonheur de » ses sujets musulmans, veut aussi que les Chrétiens et les Juifs, » qui sont également ses sujets, jouissent de tranquillité et de » protection. *La différence de religion et de secte ne concerne » qu'eux; elle ne nuit pas à leurs droits ;* et comme nous sommes » tous sujets d'un même gouvernement et concitoyens nés dans un » même empire, il ne convient pas que nous nous voyions d'un » mauvais œil. Notre souverain répand également ses bienfaits sur » toutes les classes de ses sujets, et il faut qu'elles vivent en » bonne harmonie entre elles et travaillent ensemble à la pros-» périté nationale. »

[1] Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat*, 68.

Depuis son avènement jusqu'à sa mort, on peut dire que le Sultan Médjid signala chaque jour de son règne par une nouvelle concession ou faveur accordée aux rayas et conséquemment aux Israélites. Ainsi, le *Kharadj* (impôt de capitation payé par les rayas), qui avait été porté sous Mahmoud II (1830) de quatorze à trente piastres, fut ramené sous Médjid au chiffre primitif. En outre, suivant une ordonnance du 15 juin 1850, le *Kharadj* devait être perçu dans les provinces par les primats des quatre nations (communautés grecque orthodoxe, arménienne orthodoxe, arménienne réformée et juive); les primats devaient faire la répartition d'après la fortune de chaque sujet et consigner l'impôt perçu au patriarcat ou dans les mains du *Hakham-Bachi*, d'où il serait versé au Trésor Impérial [1].

Une nouvelle ordonnance du 7 mai 1855 fit savoir aux ambassadeurs que la Sublime-Porte abolissait le *Kharadj* et admettait les rayas dans l'armée et dans l'administration. Ces derniers pouvaient même être élevés au grade de colonel et au rang de fonctionnaires civils de première classe [2].

La cérémonie de Gul-Hané, du 3 septembre 1839, se renouvela le 18 mai 1856, lors de la proclamation du « Hatti-Humayoun ».

Ce nouvel édit aussi fut lu solennellement à la Sublime-Porte, par le secrétaire du grand-vizir, en présence des ministres, des hauts fonctionnaires, du scheikh ul-Islam, des patriarches, du grand-rabbin Yaakov-Béhar David et des membres les plus considérables des différentes communautés religieuses.

Cet écrit était ainsi conçu [3] :

« Qu'il soit fait en conformité du contenu!

A toi, mon grand vizir Méhémet-Emin, Ali Pacha, décoré de mon ordre impérial du Medjidié de première classe et de l'ordre du Mérite personnel; que Dieu t'accorde la grandeur et double ton pouvoir!

[1] La Jonquière, *Histoire de Turquie*, p. 508.

[2] Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat*, p. 126. Nous devons ajouter que devant les difficultés que présenta l'application de la réforme du service militaire, réforme qui avait pour but de réunir musulmans, chrétiens et israélites, on y renonça; on admit provisoirement le système de remplacement, qui dure encore. De plus, à l'ancien Kharadj, qui tenait lieu d'impôt du sang, on substitua une taxe d'exonération : le *Bédel-y-Askéryek*. Seuls les rayas de Constantinople, *chrétiens et juifs*, furent dispensés de cet impôt; nos coreligionnaires des provinces ainsi que les chrétiens payent actuellement ce droit.

[3] Nous avons mis en italiques les passages qui concernent particulièrement les Israélites.

Mon désir le plus cher a toujours été d'assurer le bonheur de toutes les classes des sujets que la divine Providence a placés sous mon sceptre impérial, et depuis mon avènement au trône, je n'ai cessé de faire tous mes efforts dans ce but. Grâces en soient rendues au Tout-Puissant ! ces efforts incessants ont déjà porté des fruits utiles et nombreux. De jour en jour, le bonheur de la nation et la richesse de mes États vont en augmentant.

Désirant aujourd'hui renouveler et élargir encore les règlements nouveaux établis dans le but d'arriver a obtenir un état de choses conforme à la dignité de mon empire et à la position qu'il occupe parmi les nations civilisées et les droits de mon empire ayant aujourd'hui, par la fidélité et les louables efforts de tous mes sujets et par le concours bienveillant et amical des grandes puissances, mes nobles alliées, reçu de l'extérieur une consécration qui doit être le commencement d'une ère nouvelle, je veux en augmenter le bien-être et la prospérité intérieure, le bonheur de mes sujets qui sont tous égaux à mes yeux et me sont également chers, et qui sont unis entre eux par des rapports cordiaux de patriotisme, et assurer les moyens de faire croître de jour en jour la prospérité de mon empire.

J'ai donc résolu et j'ordonne la mise à exécution des mesures suivantes :

I. — Les garanties promises de notre part à tous les sujets de notre empire par le Hatti-Humayoun de Gulkhané et les lois du Tanzimât, sans distinction de classe ni de culte, pour la défense de leur honneur, sont aujourd'hui confirmées et consolidées, et des mesures efficaces seront prises pour qu'elles reçoivent leur plein et entier effet.

II. — Tous les privilèges et immunités spirituelles accordées *ab antiquo* de la part de mes ancêtres et à des dates postérieures, à toutes les communautés chrétiennes ou à d'autres rites non musulmans établis dans mon empire, sous mon égide protectrice, sont confirmés et maintenus. Chaque communauté chrétienne *ou d'autre confession non musulmane* sera tenue, dans un délai fixé, et avec le concours d'une commission formée *ad hoc* dans son sein, de procéder, avec ma haute approbation et sous la surveillance de ma Sublime-Porte, à l'examen de ces immunités et privilèges actuels et d'examiner et soumettre à ma Sublime-Porte les réformes exigées par le progrès des lumières et du temps. Les pouvoirs concédés aux patriarches et aux évêques des rites chrétiens par le sultan Mahomet II et ses successeurs seront mis en harmonie avec la situation nouvelle que mes intentions généreuses et bienveillantes assurent à ces communautés.

III. — Le principe de la nomination à vie des patriarches, après la révision des règlements d'élection aujourd'hui en vigueur, sera exactement appliqué, conformément à la teneur de leur bérat d'investiture. Les patriarches, les métropolitains (archevêques), délégués, évêques, ainsi que *les grands rabbins,* prêteront serment à

leur entrée en fonctions d'après une formule concertée en commun entre ma Sublime-Porte et les chefs spirituels des diverses communautés.

IV. — Les redevances ecclésiastiques, de quelque forme et de quelque nature qu'elles soient, seront supprimées et remplacées par la fixation des revenus des patriarches et chefs de communautés, et par l'allocation de traitements et de salaires équitablement proportionnés à l'importance, au rang et à la dignité des divers membres du clergé. Il ne sera porté toutefois aucune atteinte aux propriétés mobilières et immobilières des divers clergés chrétiens. L'administration temporelle des communautés chrétiennes ou d'*autres communautés non musulmanes*, sera placée sous la sauvegarde d'un Conseil choisi dans le sein de chacune desdites communautés, parmi les membres du clergé et des laïques.

VI. — Des mesures énergiques seront prises par ma Sublime-Porte *pour assurer à chaque culte, quel que soit le nombre de ses adhérents*, la pleine liberté de son exercice.

VII. — Vu que tous les cultes sont et seront librement pratiqués dans mes États, aucun sujet de mon empire ne sera gêné dans l'exercice de la religion qu'il professe et ne sera d'aucune manière inquiété à cet égard. Personne ne pourra être contraint à changer de religion.

VIII. — La nomination et le choix de tous les fonctionnaires et employés de mon empire étant entièrement dépendants de ma volonté souveraine, tous les sujets de mon empire, sans distinction de nationalité, seront admissibles aux emplois publics et aptes à les occuper, selon leurs capacités et leur mérite, et conformément à des règles d'une application générale.

Tous les sujets de mon empire seront indistinctement reçus dans les écoles civiles et militaires du gouvernement, s'ils remplissent d'ailleurs les conditions d'âge et d'examen spécifiées dans les règlements organiques desdites écoles.

IX. — Toutes les affaires commerciales, correctionnelles et criminelles entre des musulmans et des chrétiens ou autres *non musulmans*, ou bien entre des chrétiens ou autres de *confessions différentes non musulmanes*, seront déférées à des tribunaux mixtes.

X. — L'audience de ces tribunaux sera publique, les parties seront mises en présence et produiront leurs témoins, dont les dépositions seront reçues indistinctement, sous un serment prêté *selon la loi religieuse de chaque culte.*

XI. — Les procès ayant trait aux affaires civiles continueront d'être publiquement jugés d'après les lois et les règlements, par devant les conseils mixtes des provinces, en présence du gouverneur et du juge du lieu. Les procès civils spéciaux, comme ceux de succession ou autres de ce genre entre les sujets d'un même culte, chrétien ou autre, non musulman, pourront, à leur demande, être envoyés par devant les conseils des patriarches ou des communautés.

XII. — L'égalité des impôts entraînant l'égalité des charges,

comme celle des devoirs entraîne celle des droits, les sujets chrétiens et des autres cultes non musulmans devront, ainsi qu'il a été antérieurement résolu, aussi bien que les musulmans, satisfaire aux obligations de la loi de recrutement. Le principe du remplacement ou du rachat sera admis. Il sera publié, dans le plus bref délai possible, une loi complète sur le mode d'admission et de service des sujets chrétiens et d'autres rites non musulmans dans l'armée.

XIII. — Comme les lois qui régissent l'achat, la vente et la disposition des propriétés immobilières sont communes à tous les sujets de mon empire, il pourra être permis aux étrangers de posséder des propriétés foncières dans mes États, en se conformant aux lois et aux règlements de police, en acquittant les mêmes charges que les indigènes, et après que les arrangements auront eu lieu avec les puissances étrangères.

XIV. — Les impôts seront exigibles au même titre *de tous les sujets de mon empire*, sans distinction de classe ni de culte.

XV. — *Les chefs et un délégué de chaque communauté* désignés par ma Sublime-Porte seront appelés à prendre part aux délibérations du conseil suprême de justice dans toutes les circonstances qui intéresseraient la généralité des sujets de mon empire. Ils seront spécialement convoqués à cet effet par mon grand vizir.

Fait à Constantinople, dans la première décade du mois de djemaziulakhir, le deuxième de l'année 1272 (18 février 1856).

En résumé, cette seconde charte contient les dispositions suivantes en faveur des Juifs :

1° Sécurité pour chacun dans sa vie, dans son honneur et dans sa fortune;

2° Égalité de tous devant la loi;

3° Admission de tous les sujets aux emplois publics et au service militaire;

4° Liberté des cultes et de l'instruction publique avec quelques restrictions administratives ;

5° Égalité devant l'impôt ;

6° Égalité des témoignages en justice ;

7° Révision des privilèges et immunités des communautés non musulmanes, sauf maintien de leurs immunités et privilèges purement spirituels;

8° Représentation équitable de ces communautés dans les conseils provinciaux et communaux et dans les conseils suprêmes de justice ;

9° Suppression dans les actes officiels de toute appellation injurieuse pour les rayas.

(*A suivre.*) M. Franco.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES COMPLÉMENTAIRES

SUR LE REPOS SABBATIQUE DES AMES DAMNÉES

Notre article sur le repos sabbatique des âmes damnées (*Revue*, t. XXV, 1) nous a valu quelques communications que nos lecteurs nous sauront gré de leur faire connaître. Nous publierons en même temps quelques notes complémentaires sur certaines des questions que nous avions touchées incidemment dans ce travail.

1. *Origine de la croyance au repos sabbatique des âmes damnées.*

Notre savant collaborateur M. A. Epstein me fait remarquer que, dans le livre des Jubilés, les anges célèbrent le sabbat au ciel comme les hommes sur la terre. Ce serait un argument de plus en faveur de l'hypothèse que j'ai soutenue, à savoir que la croyance au repos sabbatique des damnés « découle de la sainteté dont était revêtue l'institution du sabbat : le sabbat est trop saint pour n'être prescrit qu'au monde terrestre, tout l'univers visible et invisible y participe ». Le témoignage du Livre des Jubilés serait d'autant plus précieux qu'il nous montre bien avant Josèphe la sainteté mystique attribuée au sabbat.

Je ne nie pas ce qu'a de séduisant ce rapprochement, mais peut-être la conception du Livre des Jubilés doit-elle s'expliquer autrement que celle dont nous nous sommes occupé. Ce n'est pas seulement, en effet, le *sabbat* qu'observent les anges, mais encore toutes les fêtes et nombre de rites, *avant l'institution même de ces prescriptions religieuses*.

C'est la même idée mystique qui a fait imaginer un autel céleste qui correspond à l'autel terrestre, des sacrifices offerts par l'ange Michel [1], et qui a fait créer, *avant le monde*, la Loi, le Temple, le Messie, etc.[2]. C'est une de ces spéculations qu'on croirait volontiers alexandrines, si on ne savait pas, par le Livre des Jubilés même, qu'elles appartenaient à ces cercles palestiniens qui avaient une certaine culture philosophique ou qui avaient à compter avec les exigences d'esprits nourris de lectures grecques. On n'accorde pas assez de place, d'ordinaire, dans l'histoire des idées religieuses, à ce monde juif qui tenait le milieu entre les Pharisiens de l'Ecole et les théologiens d'Alexandrie : la plupart des apocryphes palestiniens ont vu le jour dans ces cercles, et même beaucoup de ces doctrines ont survécu dans le Talmud, malgré la réaction qui suivit le triomphe du christianisme.

D'un tout autre caractère est, semble-t-il, l'idée qui est l'âme de la croyance au repos sabbatique des damnés : on n'a pas voulu ajouter à la sainteté du sabbat, le rendre plus vénérable encore : on s'est contenté d'en tirer la conclusion logique. S'il était permis d'instituer une distinction qui généralement porte à faux, on pourrait dire que ces idées mystiques sont des constructions savantes de l'école, tandis que la croyance au repos sabbatique des damnés est de création populaire.

M. Epstein rapproche encore de notre croyance ce trait de Pirké R. Eliézer qui fait intercéder le sabbat en faveur d'Adam pour implorer son pardon. Bien que cet ouvrage midraschique ne doive être consulté qu'avec défiance pour établir les doctrines qui avaient cours dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, car il se ressent des procédés des Pères de l'Eglise et s'abandonne volontiers à des spéculations mystiques qui lui sont personnelles, néanmoins cette donnée intéressante cadre trop bien avec celles que nous avons relevées, pour que nous n'acceptions pas cet argument qui confirme notre thèse.

2. *La défense de boire l'après-midi du sabbat.*

Nous avons dit l'incertitude du texte sur lequel est fondé cet usage (*ibid.*, 6). Parallèlement à celui du Midrasch sur les Psaumes que nous avons cité, il faut placer celui qu'on lit dans un כדר גן עדן publié par M. Jellinek (*Bet Hamidrasch*, V, p. 43) : « Les morts ont une grande cour; devant cette cour est un fleuve qui sort du

[1] *Haguiga*, 12 *b*.
[2] *Pesahim*, 54 *a*; *Nedarim*, 39 *b*; *Mechilta*, 16, 32; *Sifrè*, Deut., XI, 10, etc.

jardin d'Eden, et devant *les* fleuves est une campagne. Tous les vendredis, entre l'heure de Minha et la prière du soir, on fait sortir les esprits des morts de leur retraite (מבית גנזיהם), et on les fait paître dans cette campagne, et ils boivent de l'eau de ce fleuve. Aussi quiconque boit de l'eau le sabbat entre Minha et la prière du soir vole-t-il les eaux des morts. Lorsque la communauté des fidèles dit : ברכו את ה' המבורך (commencement de la prière du soir), ils retournent dans leurs *tombeaux*. Dieu les fait revivre (sans doute le sabbat) et les remet sur pied, vivants et fermes. Tous les morts israélites se reposent le sabbat et viennent en foule chanter devant Dieu et se prosterner dans les synagogues. Tous les sabbats et les néoménies, ils ressuscitent de leurs tombeaux et viennent se soumettre à Dieu et se prosterner devant lui (conformément à Ezéchiel, XLVI, 3 ; Isaïe, LXVI, 23) ».

Ce texte, mal rédigé, embarrassé de contradictions inextricables, est évidemment un remaniement, gauchement exécuté, du morceau du Midrasch sur les Psaumes, et si, comme le veut M. Horowitz, il est de R. Eliézer le Grand de Worms (1050)[1], l'altération se comprendra mieux encore. Une des modifications qui nous intéressent le plus ici est celle qui porte sur la défense de boire l'après-midi du sabbat : tandis que le Midrasch sur les Psaumes parle de tous les jours, ce passage restreint la défense au sabbat. Ce changement s'imposait, puisque la raison de cette prohibition y est également présentée sous un autre jour : ce n'est plus, comme dans le Midrasch, tous les soirs, mais le sabbat seulement que les morts ont licence de se répandre dans la campagne. Mais ces textes étaient si mal établis, qu'une copie exacte du morceau que nous venons de citer, et qu'a bien voulu nous communiquer M. Epstein, donne, au lieu de sabbat, les mots : la veille du sabbat. Comme les esprits des morts sortent de leur retraite le vendredi, avant la nuit, c'était à cette même heure qu'ils devaient se restaurer.

Ces deux versions d'un même texte nous expliquent la discussion de R. Tam et de R. Meschoullam : c'est un exemplaire semblable à ce dernier qu'avait entre les mains R. Meschoullam et qu'il opposait à celui de son contradicteur. Quant à l'opinion des Gaonim rapportée par l'auteur du Schibboulé Halléket, elle s'appuyait sur la version conservée dans le Midrasch sur les Psaumes.

Une notice du *Mahzor Vitry* (p. 111)[2] nous dira même dans

[1] Supplément au *Beth Talmud*, I, p. 2.

[2] Bien curieuse est la leçon de cet ouvrage : L'usage, d'après lui, de ne pas manger, vient « de ce qu'il est dit : Qui *mange* l'après-midi du sabbat vole *les vivants et les morts* ».

quelles régions respectives circulaient ces différentes versions : elle nous apprend que cette interdiction de *manger* l'après-midi du sabbat était inconnue des Juifs de Provence et de Narbonne. C'est donc une variante seulement qui a donné naissance à un rite. Il semble même que c'est à R. Tam en personne qu'on peut en rapporter l'introduction, car dans la France du nord même l'usage n'était pas observé scrupuleusement du temps de ce rabbin ; nous le voyons, en effet, se fâcher contre ceux qui l'enfreignent — à leur insu probablement — et, semble-t-il, parce qu'une fois que des Israélites de Lorraine étaient attablés l'après-midi du sabbat, ils avaient été exposés à un danger [1].

3. *Le repos sabbatique des damnés et la commémoration des morts.*

On a aussi voulu rattacher à la croyance au repos sabbatique des damnés un autre usage, celui de la commémoration des morts, הזכרת נשמות. Cidkiya, l'auteur du Schibboulé Halléket, dit, en effet : « Après la lecture de la Haftara, il est d'usage de commémorer les morts. D'après mon frère R. Benjamin, cette coutume s'explique ainsi : Comme c'est un jour de repos, même pour les morts, il est juste de rappeler leur nom pour le repos et la bénédiction et de prier pour eux » (§ 81, p. 59 de l'éd. Buber).

Il semblerait que cette prière serait plus opportune les autres jours où les morts ne jouissent pas de ce repos. Cette explication boiteuse trahit l'embarras des casuistes à justifier l'institution de cet usage. Mais elle est personnelle à ce R. Benjamin ; d'ailleurs, elle suppose établie universellement la coutume de célébrer ce rite tous les samedis, tandis que d'après certains casuistes, il n'est prescrit que pour le jour de Kippour. Nous ne voudrions pas insister outre mesure sur ce point, nous proposant de traiter ici prochainement de l'histoire de cet usage de la commémoration des morts.

4. *Le repos sabbatique des damnés et la prière* צדקתך צדק.

Les plus anciens casuistes ne connaissent à l'institution de cette prière d'autre motif que celui qu'en a donné Mar Sar Schalom (*Revue*, *ibid.*, 5). Ainsi Raschi, *Pardès*, 4 ; R. Tam, *Sèfer Hayaschar*, 620 ; *Mahzor Vitry*, p. 111 et 179 ; Méir de Rothembourg, d'après le ס' הנהמני (éd. Bloch, p. 311), etc.

[1] Voir *Teschubot Méir de Rothenburg*, éd. Bloch, p. 311, passage tiré du ס' הנהמני.

Le Zohar, II, 156 *a*, cela va sans dire, s'est rangé à cet avis, mais, renchérissant comme de coutume, il justifie le nombre des phrases de cette prière, qui est de trois, en le rattachant à celui de trois personnes qui seraient mortes le samedi après-midi, Joseph, Moïse et David[1]. Il va sans dire que la version de cette prière est celle qui distingue la liturgie espagnole.

5. *Le mot* θεβελμαρεμαθα.

M. le rabbin Simonsen, de Copenhague, propose une très ingénieuse hypothèse pour expliquer ce terme obscur qui, d'après la Vision grecque de saint Paul, doit traduire le mot הללויה, Alléluia (*Revue*, *ibid.* 13, note 2). Au Psaume CXLVII, après le mot הללויה, la Peschitto, pour rendre l'hébreu כי טוב זמרה, dit טב למזמר. Qu'on suppose que le ז ait été lu ר, et le ר, ת, confusions très faciles en syriaque, on obtient la leçon θεβελμαρεμαθα, au lieu de θεβελμαζεμαρα.

ISRAEL LÉVI.

PÎNAMOU, FILS DE KARÎL

Une remarquable communication de mon ami Edouard Sachau à l'Académie de Berlin le 7 avril 1892 m'avait révélé le royaume de Scham'al (שׁמאל), à la frontière septentrionale la plus reculée de la Syrie (*Scha'm*), avec une capitale fortifiée par une quintuple enceinte, sur l'emplacement du village aujourd'hui appelé Sendjîrlî. C'est sur cette terre inconnue que des recherches heureuses, poursuivies en 1888, 1890 et 1891 par le Comité de l'Orient fondé à Berlin en 1887, ont fait découvrir deux inscriptions sémitiques, où figure, incidemment dans l'une à la ligne 5, comme le personnage principal dans l'autre, le roi de Ya'dî, פנמו בר קרל (l. 1, 14, 21).

Ces vieux monuments nous font remonter au VIIIe siècle avant notre ère, le roi d'Assyrie Tiglat Pileser III, qui y est men-

[1] D'après *Schabbat*, 30 *a*.

tionné, ayant régné de 745 à 727. Je reviendrai peut-être dans la *Revue* sur l'interprétation de ces textes vénérables, après que, dans l'hiver de 1893-1894, ils auront servi de thème à des discussions, à des *colloquia*, comme l'on disait au moyen-âge, dans ma conférence d'épigraphie à l'École des hautes-études (section des sciences religieuses).

Pour aujourd'hui, je veux me borner à quelques observations d'onomastique sur les deux noms propres du père et du fils dont j'ai donné la transcription en caractères hébraïques. J'en chercherai l'étymologie exclusivement sur le terrain du sémitisme septentrional, sans entrer dans des polémiques avec les savants qui soutiennent une opinion contraire ou différente.

La forme sous laquelle se présente dans les deux inscriptions le nom du roi se transcrit פגמו. La terminaison en est évidemment cet *ou* final si fréquent dans les noms propres de la Nabatée, de Palmyre, de toute la région araméenne. On en trouverait des parallèles en arabe et en éthiopien. Le deuxième terme du composé qui précède me paraît être גם, contracté de נעם « douceur, grâce, délices ». Il semble que les orthographes *Giddeneme* et *Namgidde* (Schröder, *Die phönizische Sprache*, p. 128) reposent sur la faculté de supprimer le *'ain* dans ce mot. La fragilité de cette consonne, lorsqu'elle n'est pas initiale, est attestée par des exemples comme רות « Ruth », pour רעות; עבדרת « Abdère », à côté de עבדרעת; פמי pour פעמי, dans le nom du roi de Citium פמייתן πύματος ὁ Κιτιεύς; dans בל écourté de בעל (Schröder, *ibid.*, p. 89; cf. Annibal, Asdrubal, Adherbal); dans עבדשתרת, pour עבדעשתרת (Schröder, *ibid.*, p. 89 et 94); etc. Quant au *pêh* initial, ma première pensée avait été de le rattacher à פן « face » dont le *noun* aurait été absorbé par le *noun*, première lettre de *nam*, de telle manière que la comparaison avec Tanit face de Baal se serait imposée. Après mûre réflexion, je crois plutôt que ce פ représente le vieux monosyllabe sémitique qui exprime « la bouche », en hébreu פֶּה, avec ses analogues en arabe, en assyrien, en éthiopien. En dehors des noms propres hébreux פִּרְכֹּל et פִּרְנָחָס, qu'on explique généralement comme « la bouche de l'assemblée » et « la bouche d'airain », je suis amené à cette conclusion par deux ordres de comparaisons : tout d'abord, si l'Ancien Testament ne renferme aucun passage relatif à « une bouche de charmes » פִּי נֹעַם, en revanche, on y lit, d'une part, אִמְרֵי־פִי, « les paroles de ma bouche » (Proverbes, XIX, 15), d'autre part, אִמְרֵי־נֹעַם, « les paroles de charme » (*ibid.*, XV, 26). Ensuite, il me paraît impossible de ne pas croire à une analogie d'origine entre פגמו et le nom presque iden-

tique ענמו, porté par deux personnages, dans la partie araméenne du *Corpus inscriptionum semiticarum*, nº 213, l. 1, 3 et 6 (p. 250) et 234, l. 2 (p. 269). 'Ênnamou me paraît désigner l'œil plein de charme, comme Pînamou la bouche pleine de charme. Le roi de Ya'dî est, de par son nom, le Chrysostôme de son époque.

Quant à son père, il est désigné par les trois consonnes קרל, pour lesquelles je repousse énergiquement les étymologies à fleur de terre qu'on a ramassées sans peine, et je m'efforce de creuser plus avant dans un sol résistant. Là encore il ne faut pas s'aventurer à distance du terrain solide que fournissent les idiomes sémitiques du nord, et je leur demande la solution du problème. Seulement cette fois, je préfère renverser les rôles en commençant par émettre mon hypothèse sauf à essayer ensuite de la justifier par les arguments qui me l'ont suggérée. A mes yeux, קרל est, dans une écriture parcimonieuse, la représentation d'un nom propre, composé de קריא « appelé, choisi » et de אל « Dieu », équivalent araméen de la locution hébraïque בְּחִיר יְהוָה que les Septante traduisent ἐκλεκτὸς κυρίου.

Le premier terme de la composition, un participe passif de la première forme, avec אל comme second terme, a des analogies dans l'onomastique de l'Ancien Testament. Je citerai, comme extérieurement semblables, avant tout, יְדִיעֲאֵל (cf. יְדִידָה), puis aussi פְּנוּאֵל, רְעוּאֵל, שְׁמוּאֵל, peut-être, en dépit de l'insertion d'un *schîn*, מְתוּשָׁאֵל. Ce n'est pas, du reste, le point qui prête le plus à la controverse et j'aborde immédiatement la défense de ma seconde assertion.

Est-il admissible que le nom du dieu אל soit réduit à sa plus simple expression par aphérèse de l'*alif*, le *lâméd* subsistant seul pour le rappeler à la fin d'un composé? Ma réponse à la question ainsi posée n'est pas douteuse pour qui a lu mes prémisses. Oui certes, et les exemples ne manquent pas à l'appui d'une supposition que je voudrais changer en certitude pour les esprits non prévenus.

La possibilité de supprimer l'*alif* initial dans les noms propres composés où *aboû* « père » et *akhoû* « frère », placés en tête, sont reliés par l'état construit à un autre substantif, est un axiôme admis généralement dans le vocabulaire phénicien, historique et géographique, de Syrie et d'Afrique. Mais, ni dans Bomilkar, ni dans Boûfarîk, ni dans Hîram, l'*alif* n'est protégé par son entourage. Il était isolé en avant et on l'a retranché. La ressemblance est déjà plus grande, si l'on compare עבדשמן pour עבדאשמן dans la deuxième inscription phénicienne d'Abydos (*Corpus inscriptionum semiticarum*, pars prima, I, p. 121).

Mais où la fragilité de l'*alif*, aussi bien dans *élôha* (*iláh* arabe) « dieu » que dans *Èl* ou *Il*, apparaît nettement, c'est d'abord dans le nom du dieu national des Arabes *Allâh* = *Al-ilâh* « Le dieu », dans l'orthographe écourtée עבדל admise en arabe pour 'Abd Allâh (Adh-Dhahabî, *Al-Mouschtarik*, p. 338), dans סעדלה pour סעדאלה sur un bronze himyarite du Musée Britannique (*Corpus inscriptionum semiticarum*, pars quarta, I, p. 111-112), c'est, d'autre part, dans סעדלה, pour סעדאלה, sur le monument himyarite 9 du Louvre, c'est dans l'orthographe du Coran *Djabrîl* pour désigner l'ange Gabriel, dans l'orthographe arabe *Roûbîl* (Ῥούβηλος de Josèphe) pour Ruben, le fils aîné de Jacob, avec une intention étymologique révélée par Josèphe, dans le nom arabe ארבל *Irbîl* (en grec Ἄρβηλα) pour désigner la ville voisine de Mossoul, où la tradition place la victoire d'Alexandre sur Darius, tandis que l'une de ses homonymes de Syrie est appelée dans Hosée (x, 14) בֵּית אַרְבֵּאל, c'est dans des transcriptions grecques telles que Ῥάββιλος, Ῥάββηλος (en arabe Rabbîl), où il semble que רבאל soit devenu רבל, un proche parent en onomastique de notre קרל (voir *Corpus inscriptionum semiticarum*, pars quarta, I, p. 29).

Je conclus en lisant Pînamou, fils de Karîl, les deux noms propres signifiant, celui-là l'homme à la bouche charmante, celui-ci l'élu du dieu Il.

HARTWIG DERENBOURG.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

4e TRIMESTRE 1892 ET 1er TRIMESTRE 1893.

(Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.)

1. *Ouvrages hébreux.*

הלכות גדולות Halachoth Gedoloth nach dem Texte der Handschrift der Vaticana, hrsgg. u. mit kritischen Noten versehen von Dr J. Hildesheimer. IV. Lieferung, Einleitung u. Register. Berlin, impr. Itzkowski, 1892; in-8° de p. VIII + 162 p. (Publication de la Société M'kizè Nirdamim).

Cette livraison, qui est la dernière, renferme une introduction un peu brève, puis la table des versets bibliques, des citations de la Mischna, de la Toseïta, des deux Talmuds, des Midraschim halachiques et agadiques, des noms des Gaonim qui y sont mentionnés et un vocabulaire des mots difficiles. Ces tables seront très précieuses pour les travailleurs. Nous y aurions aimé un index des matières, qui aurait été surtout utile pour les sujets qui sont par hasard traités dans les chapitres où on ne les chercherait pas.

ס' חסדי דוד, 3e partie portant le titre de תוספת קדושה, Commentaire de la Tosefta, Seder Kodaschim, par David Pardo, publié par Jacob Matalon. Jérusalem, impr. Fromkin, 1890; in-f° de 146 ff.

ס' חתם סופר Novelles talmudiques par Mosché Sofer, édit. par Aron Simha Blumenthal. Jérusalem, 1893; in-f° de 74 ff.

ס' כלילת יופי Klilath Jofi enthält die Geschichte der berühmtesten Rabbiner u. Schriftsteller von Polen u. Litthauen, nebst kritischen Anmerkungen von Chaim Nathan Dembitzer [2e partie]. Cracovie, impr. Josef Fischer, 1893; in-8° de 152 ff.

ס' לקורות הגזרות על ישראל Recueil de documents divers sur l'histoire des Juifs en Pologne aux XVIIe et XVIIIe siècles, réunis par Hayyim Jona Gourland et publiés par David Kahana, avec la biographie de Gourland. Odessa, impr. Abba Douchna, 1893; in-8° de 93 p.

ס׳ לתולדות רס״ג Studien über Saadia Alfajumis Leben von David Kohn. Cracovie, impr. Josef Fischer, 1891 ; in-8° de 36 p.

Il est fâcheux pour cette étude, d'ailleurs bien faite et consacrée surtout au ס׳ האגרון et au ס׳ הגלוי, que la récente publication de notre savant collaborateur M. Harkavy lui enlève aujourd'hui tout intérêt.

ס׳ מנהגי ישרון Origine des usages des Juifs, par Abraham Eliézer Hirschowitz. Vilna, impr. Katzenellenbogen, 1892; in-8° de 120 p.

Cet essai ne manque pas d'intérêt. L'auteur a eu la louable idée de rechercher les premières traces, l'origine et l'histoire des coutumes rituéliques. Malheureusement, il n'a pas eu à sa disposition tous les matériaux indispensables à de pareilles recherches. Il se contente trop facilement de citer le *Tour*, sans remonter plus haut. Qu'on compare, par exemple, le chapitre relatif au repos des morts, à la prière צדקתך צדק, avec ce que nous en avons dit (*Revue*, XXV, 1), et on verra tout de suite avec quelle rapidité a travaillé M. H. et le peu d'ouvrages qu'il a consultés. En outre, trop souvent, comme ses confrères de l'Est, il se laisse aller à des développements qui n'ont rien à faire dans une étude scientifique. Enfin, et surtout, il a eu le tort de faire une place trop grande, dans son ouvrage, aux prières rituelles, qu'on peut bien appeler usages, mais qu'on ne s'attendait pas à trouver ici. Il aurait pu d'autant mieux retrancher ces pages que le travail a déjà été fait par un maître dont l'autorité est incontestée. S. Baer, dans son *Abodat Israel*. Mais il paraît que ce livre n'est pas connu en Russie, au moins de M. H., qui y aurait beaucoup appris. Malgré tout, l'ouvrage de M. H. rendra des services à ceux qui sont un peu pressés.

מאמר מאה קשיטה Ouvrage cabbalistique de Menahem Azaria de Fano, édité par Pinhas Cohen Friedmann. Munkacs, impr. Blayer et Kohn, 1892; in-4° de 71 p.

ספר מתק שפתים Hebräische Prosodie von Immanuel Frances, zum ersten Male edirt u. mit einer Einleitung, Anmerkungen u. Beilagen versehen von Heinrich Brody. Cracovie, impr. Josef Fischer, 1892 ; in-8° de 105 p. (Publication de la Société M'Kize Nirdamîm.)

עולם קטן Le petit monde, revue mensuelle consacrée à la jeunesse, publiée par Ben-Jehuda, J. Grazovski et David Judelowitz. 1er numéro, tébet 5653. Jérusalem, impr. Abraham Moïse Luncz, 1892; in-8° de 16 p.

Les directeurs de cette publication ont droit à la reconnaissance des hébraïsants pour les efforts qu'ils ne cessent de faire afin de vulgariser la connaissance de l'hébreu. Ces efforts ont déjà été couronnés de succès, car la jeunesse des colonies israélites de la Palestine parle aujourd'hui l'hébreu avec une facilité remarquable.

ס׳ ערך ש״ו Novelles sur le Schoulhan Arouch Hoschen Mischpat, par Salomon-Juda de Sziget. M. Siget, impr. Mendel Vider, 1891 ; in-f° de 165 ff. + tables de matières.

עשרה מאמרות Asara Mamuroth zur Vertheidigung des Judenthums, seiner Propheten und Gelehrten. Drohobicz, impr. Zupnik, 1892 ; in-8° de 79 p.

Verbiage.

קהלת משה Bibliotheca Friedlandiana. Catalogus librorum impressorum hebræorum in Museo asiatico imperialis Academiæ Scientiarum Petropolitanæ asservatorum, Opera et studio Samuelis Wiener. Fasc. I, א. St-Pétersbourg, Eggers et Cie, 1893; in-4° de 126 p.

קונטרס המזכיר Bibliographie des ouvrages hébreux relatifs aux noms de localités, des cours d'eau et de personnes pour la rédaction des actes religieux, par Ad. Jellinek. 2e édit. revue et augmentée. Vienne, Ch. D. Lippe, 1893; in-8° de 24 p.

Il est superflu de recommander aux savants ces précieux index dont l'éloge n'est plus à faire et que l'auteur trouve moyen d'enrichir encore.

קונטרס הרמב"ם Bibliographie des ouvrages relatifs au Mischné Tora de Moïse Maïmonide, par Ad. Jellinek. 2e édit. revue et augmentée. Vienne, Ch. D. Lippe, 1893; in-8° de 48 p.

Contient en appendice des extraits du commentaire de R. Mathatia Hayiçhari sur le Pirké Abot, du ס' עזר הדת de R. Isaac ben Pulcar, une lettre du fils de R. Senior Zalmann de Lodi sur son père et Napoléon Ier, des extraits d'un divan jérusalmite et des énigmes.

קנת סופרים Biographies juives, par Elazar Kohn. Lemberg, Margosches, 1892; in-8° de 125 ff.

ס' שערי תשובות מהר"ם ברוך Rabbi Meir's von Rothenburg bisher unedirte Responsen nach Handschriften hrsgg. u. mit kritischen Noten versehen von Rabbiner Moses Bloch. II. Lieferung (Schluss). Berlin, impr. Itzkowski, 1892; in-8° de p. 245-348. (Publication de la Société M'kizè Nirdamim.)

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Bacher (Wilhelm). Die jüdische Bibelexegese vom Anfange des zehnten bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts. Trèves, Sigmund Mayer, 1892; in-8° de 102 p. (Extrait de Winter et Wünsche, Die jüdische Litteratur seit Abschluss des Kanons.)

Bericht (Elfter) über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. Voran gehen : Die Responsen des R. Meschullam, Sohn des R. Kalonymus, von Dr Joel Müller; Die Trauerrede an der Bahre des verewigten Docenten Herrn Dr. David Cassel, von Dr. S. Maybaum. Berlin, impr. Rosenthal, 1893; in-4° de 28 p.

Bissel (Edwin-Cone). Genesis printed in colors, showing the original sources, from which it is supposed to have been compiled, with an introduction. Hartford, Conn., Belknap et Warfield, 1892; in-8° de xvi + 59 p.

Black (J.-S.). Book of Judges. With map, introduction and notes. Londres, Cambridge Warehouse, 1892; in-18 de 112 p.

Blake (Buchanan). How to read Isaiah; being prophecies of Isaiah (ch. i-xxxix) arranged in order of time and subject, with explanations and glossary. 2e édit. Edimbourg, Clark, 1892; in-8° de 189 p. + 1 carte.

Blake (Buchanan). How to read the Prophets; being the prophecies. arranged chronologically in their historical setting. With explanations, map and glossary. Part III. Jeremiah. Edimbourg, Clark, 1892; in-8° de 282 p.

Blake (Buchanan). How to read the Prophets; being the prophecies arranged chronologically in their historical setting, with explanations, maps and glossary. Part I. Containing Jonah, Amos, Hosea, Zechariah (ix-xiv),

Micha, Nahum, Zephaniah, Habakkuk, Obadiah and Joel. Edimbourg, Clark, 1892; in-8° de 244 p.

Brown (Francis). A Hebrew and English lexicon of the Old Testament, with an appendix containing the biblical Aramic. Part I. Oxford, Clarendon Press, 1892; in-4° de xii + 88 p.

Cheyne. Aids to the devout study of criticism. Part I. The David-Narratives. Part II. The book of Psalms. Londres, Unwin, 1892; in-8° de 396 p.

Chwolson (Daniel). Das lezte Passamahl Christi u. der Tag seines Todes nach den in Uebereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker u. d. Evangelium Johannis, nebst einem Anhang : Das Verhältniss der Pharisäer, Sadducäer u. der Juden überhaupt zu Jesus Christus nach den mit Hilfe rabbinischer Quellen erläuterten Berichten der Synoptiker. Saint-Pétersbourg (Leipzig, Voss), 1892; in-4° de viii + 132 p. (Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg, viie série, tome XLI, n° 1).

Un de nos collaborateurs rendra prochainement compte de ce savant travail.

Cohn (T.). Israels Gemeinschaftsleben mit den vorchristlichen Völkern. Berlin. Lesser, 1893; in-8° de viii + 33 p.

Cooke. The history and song of Deborah, Judges iv and v. Oxford, Clarendon Press, 1892; in-8° de 57 p.

Dienstfertig (Meyr). Die Prophetologie in der Religionsphilosophie des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, unter bes. Beachtungen d. Verschiedenheit in d. Auffassungen d. Philon von Alexandrien u. des Flavius Josephus. Inaug. Dissert. Erlangen-Breslau, 1892; in-8° de 33 p.

Dieulafoy (M.). L'acropole de Suse, d'après les fouilles exécutées en 1884, 1885 et 1886. 4e partie : l'Apadana et l'Ayadana. Paris, Hachette, 1892; in-4° de p. 323 à 446.

Driver. A treatise on the use of the tenses in Hebrew and some other syntactical questions. 3. ed., revised et improved. Oxford, Clarendon Press, 1892; in-8° de xv + 306 p.

Evetts (B. T. A.). New light on the Bible and the Holy Land, being an account of some recent discoveries in the East. Londres, Cassel, 1892; in-8° de 480 p.

Faye (E. de). Les apocalypses juives. Essai de critique littéraire et théologique. Paris, Fischbacher, 1892; in-8° de 226 p.

Grünbaum (M.). Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde. Leyde, Brill, 1893; in-8° de 291 p.

Grützmacher (G. K.). Untersuchung über den Ursprung der in Zachar. 9-14 vorliegenden Profetien. Inaug-Dissert. Heidelberg-Berlin, 1892; in-8° de 51 p.

Halevi (Jehuda). Divan. Eine Auswahl in deutschen Uebertragungen von Abr. Geiger, S. Heller, S. J. Kämpf, S. Kristeller. Jul. Landsberger, M. Levin, Mor. Rappaport, Michael Sachs, A. Sulzbach, Mor. Steinschnei-

der u. A. Berlin, Hugo Schildberger, 1893; in-18° de 173 p. (Schriften des Vereins für jüdische Geschichte u. Litteratur. Bd. 1.).

Très jolie édition, précédée d'une étude populaire de M. Karpeles sur l'auteur.

HAMBURGER (J.). Real-Encyclopädie für Bibel u. Talmud. Supplementband III zur Abteilung I u. II, nebst Hauptregister, deutsch u. hebräisch, zu allen Teilen dieses Werkes. Leipzig, K. F. Köhler, 1892; in-8° de 156 p.

HOSMER (J. K.). Historia de los judios de las edades antigua, media y moderna. Version espanola, por Eduardo Toda. Madrid, Murillo, 1892; in-4° de XXIII + 436 p.

Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung. Voran geht : Anleitung und Tabellen zur Vergleichung jüdischer u. christlicher Zeitangaben, von Dr B. Zuckermann, hrsgg. von Dr M. Brann. Breslau, Schesische Buchdruckerei, 1893; in-8° de 46 p. + 2 tables + XI p.

KAMPFMEYER (G.). Alte Namen im heutigen Palästina u. Syrien. I. Namen des Alten Testaments. Inaug. Dissert. Leipzig, 1892; in-8° de 94 p.

KIRKPATRICK. The doctrine of the prophets. Londres, Macmillan, 1892; in-8° de 540 p.

KÖHLER (A.). Lehrbuch der bibl. Geschichte d. Alten Testam. II. Hälfte, 2. Thl. 3. Lfg. Leipzig, Deichert, 1892; in-8° de p. 313-674.

KOHUT (Alexander). Discussions on Isaiah (ch. LII, 13 ff., and ch. LIII), from an unpublished manuscript of the sixteenth century with preliminary notes. Chicago, impr. Reform Advocate, [1893]; in-18 de 33 p.

KOHUT (Alexander). Secular and theological studies. The extent to which they are both necessary for the rabbi; the nature and varieties of such studies. S. l. n. d.; in-8° de 13 p.

KUTNA (S. N.). Die Schœpfungslehre der mosaischen Urkunde innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Przemysl, impr. Schwarz, 1892; in-8° de 70 p.

C'est un commentaire scientifico-philosophico-théologique des premiers récits de la Genèse. Dans ces considérations, où le midrasch et la mythologie se coudoient sans se fâcher, il ne manque pas d'aperçus intéressants. Il y a malheureusement des gens qu'effrayent ces hautes spéculations. Ont-ils tout à fait tort ?

LAGARDE (Paul de). Bibliothecæ syriacæ a P. de L. collectæ quæ ad philologiam sacram pertinent. Gœttingue, Dieterich, 1892; in-4° de 403 p.

LEROY-BEAULIEU (Anatole). Les Juifs et l'antisémitisme. Israël chez les nations. Paris, Calmann-Lévy, 1893; in-18 de XI + 441 p.

LEROY-BEAULIEU (Anatole). The Jew and anti-semitism, translated from the Revue des Deux-Mondes by Rev. A. Blum. Los Angeles, Cincinnati et Chicago, Leo Wise, [1893]; in-8° non paginé.

LEWIN (Louis). Rabbi Simon ben Jochai, ein historisches Zeitbild aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert nach den Quellen dargestellt. Francfort s/M., J. Kauffmann, 1893; in-8° de 94 p.

LOMBAY (G. de). Au Sinaï. Palestine et Syrie. Paris, Leroux; 1892; in-18 de 225 p.

MACPHERSON (J.). The universal Bible dictionary, based upon the latest authorities. Londres, Hadder, 1892 ; in-8° de 350 p.

MAURICE (F.-D.). Patriarchs and lawgivers of the Old Testament. Nouvelle édition. Londres, Macmillan, 1892; in-8° de 380 p.

MAURICE (F.-D.). The prophets and kings of the Old Testament. Nouv. édit. Londres, Macmillan, 1892 ; in-8° de 514 p.

MEYER (F.-B.). Moses, the servant of God. Londres, Morgan, 1892 ; in-8° de 192 p.

MONTEFIORE (C.-G.). Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Hebrews. Londres, Williams et Norgate, 1892 ; in-8° de XXIV + 576 p.

NETELER (B.). Stellung der alttestamentlichen Zeitrechnung in der altorientalischen Geschichte. 2. Untersuchung der Zeitraüme von Salomo bis Noe. Munster, Theissing, 1893 ; in-8° de 23 p.

NICOL. Recent explorations in Bible lands. Edimbourg, Young, 1892 ; in-12 de 76 p.

NIESE (B.). Josephi epitomæ adhuc ineditæ pars V. Marbourg, 1892; in-4° de p. 145-209.

PETERS (D. Norbert). Die Prophetie Obadjahs, untersucht u. erklärt. Paderborn, Schonigh, 1892 ; in-8° de VII + 140 p.

POPPER (Moriz). Die Inschriften des alten Prager Judenfriedhofes. I. Heft. Brunswick, impr. Appelhans et Pfenningstorff, 1893 ; in-8° de 42 p.

POERTNER (B.). Die Autorität der deuterocanonischen Bücher des Alten Test., nachgewiesen aus den Anschauungen d. palästin. u. hellenist. Judenthums. Munster, Aschendoff, 1893 ; in-8° de 67 p.

PRESSEL (W.). Der Thalmud vor dem Schwurgericht am Ende des XIV. Jahrhund. Leipzig, Dörffling, 1893 ; in-8° de 68 p.

Programm der Realschule der israelitischen Gemeinde (Philanthropin) zu Frankfurt A/M. Ostern 1893. Contient : 1° Die Arithmetik des Elia Misrachi, von Gustav Wertheim ; 2° Schulnachrichten, vom Direcktor Dr Baerwald. Francfort, impr. Kumpf et Reis, 1893 ; in-4° de 76 p.

RAWICZ (M.). Der Traktat Sanhedrin (nach der Wiener Ausgabe vom 1867) ins Deutsche übertr. u. mit erläutern. Anmerkungen versehen. Francfort s/M, A. J. Hofmann, 1892 ; in-8° de IX + 543 + XVIII p.

RENAN (Ernest). Histoire du peuple d'Israël. Tome IV. Paris, Calmann-Lévy, 1893 ; in-8° de 407 p.

RUBIN (S.). Heidenthum u. Kabbala. Die Kabbal. Mystik, ihrem Ursprung wie ihrem Wesen nach, gründlich aufgestellt u. populär dargestellt. Vienne, Bermann et Altmann, 1893 ; in-8° de 114 p.

RYLES (H.-E.). The books of Ezra and Nehemiah. With introduction, notes and maps. Londres, Cambridge Warehouse, 1893 ; in-12 de 400 p.

SACERDOTE (Gustavo). I codici ebraici della Pia casa dei neofiti in Roma. Rome, impr. de l'Acad. dei Lincei, 1893 ; in-4° de 41 p. (Tirage à part des

Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche de la Reale Accademia dei Lincei, vol. X, parte 1ª.)

Scholz (A.). Zeit u. Ort der Entstehung der Bücher d. Alten Testam. Wurzbourg, 1893 ; in-4° de 35 p.

Schultz. Old Testament theology, the religion of revelation in its prechristian stage of development. Translated from the 4th german edit. by J. A. Paterson. Edimbourg, Clark, 1892 ; in-8° de 920 p. 2 vol.

Siegfried et Stade. Hebr. Wörterbuch zum Alten Testament. Leipzig, Veit, 1893 ; in-8° de p. 481-978. Contient la dernière partie.

Spençer (F.-E.). Did Moses write the Pentateuch after all ? Londres, Stock, 1892 ; in-8° de 288 p.

Thorne (H.). Notable sayings of the great teacher and other biblical studies ; fifty-two bible readings. Sterling, Drummond, 1892 ; in-8° de 250 p.

3. *Publications pouvant servir à l'histoire du Judaïsme moderne.*

Antisemiten-Spiegel. Die Antisemiten im Lichte des Christenthums, des Rechtes und der Moral. Danzig, A. W. Kafemann, 1892 ; in-8° de 387 p.

Bimsenstein (Dr Albert). Judaïsme et Antisémitisme. Paris, Durlacher, 1893 ; in-8° de 32 p.

Crémieu-Foa (Ernest). La campagne antisémitique : les duels, les responsabilités ; mémoire, avec pièces justificatives. Paris, impr. Alcan-Lévy, 1892 ; in-4° de 103 p.

Hirsch (Mendel). Das reine Menschenthum im Lichte des Judenthums. Francfort s/M., J. Kauffmann, 1893 ; in-8° de 36 p.

Kahn (Zadoc). Religion et patrie, deux allocutions prononcées à la synagogue de la rue de la Victoire, novembre 1892 (1° au service funèbre du capitaine Crémieu-Foa et du lieutenant Valabrègue ; 2° à l'occasion du départ des séminaristes israélites pour l'armée). Paris, impr. May et Motteroz [1892] ; in-8° de 32 p.

Katz (Albert). Der wahre Talmudjude. Die wichtigsten Grundsätze des talmudischen Schrifftthums über das sittliche Leben des Menschen übersetz u. in 70 Capiteln systematisch geordnet. Berlin, Aponant, 1893 ; in-8° de xv + 165 p.

Lafargues-Decazes. L'Hermine. Paris, Savine, 1893 ; in-18 de 324 p.

C'est un tableau de la magistrature juive qui ne manque pas de saveur. « Le héros, fils d'un israélite bordelais, fait payer en faveurs gratuites, à une coureuse, l'ordonnance de non-lieu dont elle est l'objet, bien qu'elle ait été prise en flagrant délit de tentative d'assassinat. Il fait avorter la femme d'un magistrat qu'il a détournée de ses devoirs. Chargé de poursuivre ce crime dont il a été l'inspirateur, il en accuse un de ses anciens rivaux. Il abuse de ses pouvoirs pour enlever à ce dernier des dossiers importants sur un ministre en exercice et dont il se sert ensuite pour s'assurer l'impunité de ses prévarications. » Ce compte rendu, que nous empruntons au *Polybiblion, Revue bibliographique universelle*, 1893, quatrième livraison,

est suivi de cette appréciation, qui donnera le ton d'une certaine presse qui s'efforce de paraître impartiale : « Non, franchement, ce n'est pas possible, et M. Lafargue-Decazes exagère : si bas tombée que soit notre magistrature épurée, elle ne contient pas des malfaiteurs d'un pareil calibre. Cette exagération diminue la portée morale et le caractère vengeur de son livre. Il pouvait montrer (ce qui est vrai) que le juif, termite démoralisateur, a aujourd'hui pénétré dans tous les rouages de notre monde politique et social, et qu'il y poursuit implacablement son œuvre de décomposition. »

LANDSBERG (M. G.). History of the persecutions of the Jews in Russia. 4e éd. [Boston, Hollander, Bradshaw et Folsom, 1892] ; in-8° de 62 p. + divers appendices entremêlés de portraits et d'annonces.

LOW (Immanuel). Mozes Aldasa, predikacio. Szegedin, [1892] ; in-4° de 20 p.

Souvenir aux savants israélites décédés dans l'année 1892 : Chajim Natan Dembizer, Isidore Loeb, David Cassel, Jacob Lévy, Juda Leb Gordon.

POHLMANN (Walter). Das Judenthum und sein Recht. 6e édition. Neuwied a/Rhein et Leipzig, Louis Heuser, 1893 ; in-8° de 43 p.

SCHRATTENHOLZ (Josef). Grosspapa Stöcker. Ein Beitrag zur Descendenz-Theorie des modernen Antisemitismus. Düsseldorf, impr. Ed. Lintz, [1892] ; in-8° de 35 p.

SIMON. Die rituelle Schlachtmethode der Juden vom Standpunkt der Kritik u. der Geschichte. Francfort s/M., J. Kauffmann, 1893 ; in-8° de 41 p.

Situation (La) des Juifs en Russie, rapport adressé au gouvernement des États-Unis par ses délégués, MM. J.-B. Weber et Dr W. Kempster (traduit de l'anglais). S. l. n. d. [Paris, 1893] ; in-8° de 147 p.

LODS (Adolphe). **Le livre d'Enoch**, *fragments grecs découverts à Akhmin (Haute-Égypte)*, publiés avec les variantes du texte éthiopien, traduits et annotés. Paris, Ernest Leroux, 1892 ; in-8° de LXVI + 198 p.

On pourrait composer une petite bibliothèque avec les écrits divers auxquels a donné naissance la découverte déjà fameuse de M. Bouriant. C'est, d'ailleurs, un des spectacles les plus curieux offerts aujourd'hui par la science que cet empressement fébrile à tirer parti des trouvailles récentes : c'est à qui arrivera le premier dans ce steeple-chase d'un nouveau genre, et il semble que l'on doive gagner ses galons à distancer ses rivaux de quelques longueurs. Il ne faut pas trop se plaindre de cette précipitation, si elle a pour effet de réveiller l'activité scientifique et si n'entrent dans la lice que ceux qui se sont déjà entraînés par une préparation sérieuse.

M. L. se préparait depuis longtemps à l'étude du livre d'Enoch, et la découverte de M. Bouriant a été une bonne fortune pour lui, puisqu'elle ajoutait l'intérêt de l'actualité au travail qu'il avait

entrepris. Peut-être y avons-nous perdu un excellent ouvrage que l'auteur n'aura plus le courage d'écrire. Il faudra, probablement, nous contenter du commentaire partiel que nous donne aujourd'hui M. L., au lieu d'un traité complet dont il avait sans doute réuni les éléments, à moins qu'une nouvelle bonne fortune ne mette au jour le complément de ces fragments grecs. Par là aussi s'explique la composition de cette monographie, dont l'aspect déroute un peu, surtout dans l'introduction et le commentaire. Dans l'introduction, une étude générale sur le livre d'Enoch, qui ne tire aucun éclaircissement nouveau des fragments grecs qui viennent d'être exhumés ; dans le commentaire, des notes de toute nature, étudiant le fond comme la forme et qui le plus souvent ne se rattachent aucunement aux leçons fournies par le texte de Gizeh. On voit que, somme toute, nous reprochons à M. L. sa trop grande complaisance pour nous.

Disons tout de suite que M. L. est au courant de tous les travaux qui ont devancé le sien. Le résumé qu'il trace de l'histoire du texte et des questions relatives à l'origine du livre dit tout ce qu'il faut en savoir. Si, cependant, nous étions en présence d'un véritable traité sur la matière, nous demanderions à l'auteur la permission de ne pas l'en croire sur parole sur la distribution qu'il fait des différents morceaux de cette œuvre composite. Pour lui, cette apocalypse est constituée de fragments ainsi répartis : 1° Les paraboles (ch. 37-71, avec des interpolations), ayant un auteur spécial ; 2° les morceaux relatifs à Noé (54, 7-55 ; 60 ; 65-69, 25), interpolations ultérieures, ainsi que les ch. 106, 107 et 108 ; 3° les ch. 1-16 ; 21-36 ; 72-82 ; 91, 1-11 ; 92 ; 94-105, qui forment le corps même du livre. Quant aux deux grandes visions, si elles ne faisaient pas partie de l'ouvrage principal, elles lui étaient certainement apparentées.

M. L. s'en fie plus à ses vues personnelles pour la question de date. Il a très bien reconnu qu'Enoch s'inspire de Daniel et, par conséquent, est postérieur à la révolte des Macchabées ; qu'ayant été écrit en hébreu ou en araméen, il ne peut être l'œuvre d'un chrétien. Ces points sont aujourd'hui acquis. Peut-on faire un pas de plus et assigner une date précise à ces morceaux qui constituaient l'original ? M. L. essaie d'y arriver en étudiant l'état social que reflète cette apocalypse. Que peuvent être ces pécheurs qu'Enoch poursuit de sa haine, riches, occupés uniquement à boire et à manger et à jouir de toutes les voluptés, qui violent la loi, nient la rémunération après la mort, ne croient pas aux « tables célestes » où sont inscrits les péchés des mortels, sinon des Saducéens vus par un Hasid ? Ces épicuriens cruels sont au pouvoir, donc sont ceux qui ont profité de la rupture de Jean Hyrcan avec les Pharisiens. Cette peinture conviendrait mal à l'époque qui précéda ce grand revirement, alors que les Hasidim, malgré leurs défiances croissantes, pouvaient encore espérer le triomphe de leurs idées. En outre, les païens n'apparaissent pas comme les maîtres d'Israël, ce qui

exclut immédiatement l'époque des Macchabées et les temps qui ont suivi l'intervention des Romains dans les affaires juives. Le livre a donc été écrit dans les dernières années du IIe siècle ou dans la première moitié du Ier siècle avant l'ère chrétienne. C'est, d'ailleurs, à ces conclusions que sont déjà arrivés Hilgenfeld et M. Baldensperger.

Nous nous défions de ces constructions savantes, car il est si facile d'en élever, d'après les mêmes procédés, et de toutes différentes. Tout d'abord M. L. suppose acquis ce qui est plus contestable qu'on ne croit d'ordinaire. Est-on si sûr que cela, en effet, que, aux yeux des Pharisiens, les Saducéens aient été des espèces de païens, les héritiers directs des grécolâtres voués à l'exécration? Les discussions que soutenaient les deux partis, au rapport du Talmud, ne nous laissent aucune impression de ce genre. On n'aurait pas disputé sur des points de détail, si on avait été séparé par un fossé si profond. Et si ce sont les Saducéens que vise l'auteur, pourquoi pas la moindre allusion aux prêtres, qui en étaient les chefs? Enfin, à moins de croire que ce Hasid soit un Pharisien parfait, qui a épousé toutes les haines de son parti, les rivalités des Saducéens et des Pharisiens ont-elles à ce point inquiété les esprits, fait voir tout en noir et attendre je ne sais quel cataclysme? Or, un Pharisien pur sang, cet auteur ne peut l'être, ce n'est pas un docteur de l'école, il est trop imprégné de la culture grecque. Les traits de sa description conviennent infiniment mieux aux hellénistes : « le jour de l'angoisse » n'est pas dans l'avenir, c'est la crise présente, où les pieux sont persécutés ; « le jour où disparaîtront tous les ennemis et où les justes seront sauvés », est celui qui verra la punition des grécolâtres. Si l'auteur se couvre du nom d'Enoch, c'est qu'Enoch appartient à une génération de pécheurs et seul a mérité les faveurs de Dieu, de même que les Hasidim, les pieux, sont peu nombreux en regard des philhellènes. Ce qu'il veut, c'est surtout rassurer, consoler et encourager ceux qui sont restés fidèles à leur Dieu, qui ne se sont pas révoltés contre lui, et ce dessein se comprenait surtout dans cette période troublée où les hellénistes avaient repris le dessus. Si les païens ne sont pas voués à la malédiction, et même sont traités avec plus de sympathie que ces ennemis intérieurs, c'est que ces frères-transfuges sont doublement coupables. Si, enfin, l'auteur ne paraît pas savoir que son pays est encore soumis à la Syrie, c'est qu'au fond, les Hasidim tenaient moins à leur indépendance nationale qu'à leur indépendance religieuse et étaient assez indifférents à leur situation politique, qui durait depuis des siècles.

On voit comme il est facile de tirer des conclusions historiques de ces tableaux dont le vague ouvre libre carrière à l'imagination.

Où nous serons tout à fait d'accord avec M. L., c'est dans la détermination de la patrie de cet ouvrage. Il n'est pas douteux que ce pays est la Palestine, et quand, s'en prenant à l'opinion de M. de la Faye, qui, ne retrouvant pas dans le livre d'Enoch ce qui constitue « la substance du judaïsme palestinien », en fait une œuvre judéo-

alexandrine, il lui demande « si nous connaissons assez bien ce qui constitue la substance du judaïsme palestinien pour déterminer ainsi ce qui peut et ce qui ne peut pas avoir été écrit en Terre-Sainte », nous applaudissons sincèrement.

Les chapitres consacrés à l'étude comparée des différents textes du livre d'Enoch sont traités avec beaucoup de soin et une minutie digne de tout éloge. M. Lods montre, par des exemples topiques, que le texte grec qui a servi au traducteur éthiopien (A.) et celui de Gizeh (G.) sont de la même famille, et que ni A. ni G. ne dépendent de celui dont le Syncelle nous a conservé des fragments (S.). S. est presque toujours en désaccord avec A. lorsque A. diffère de G., ce qui prouve que G. est plus exact que A. et est resté plus fidèle à l'original. D'ailleurs, beaucoup de variantes de l'éthiopien peuvent être mises sur le compte du traducteur éthiopien et des copistes de la traduction. Le nouveau texte, d'une part, rend au texte éthiopien une valeur qu'on lui déniait, et, d'autre part, met en garde contre les déductions qu'on tirait trop facilement de menues particularités de cette traduction : cette version a été faite avec soin, mais par un auteur qui ne craignait pas d'écourter et de modifier quand il lui en prenait fantaisie.

Le texte de Gizeh nous éclairera-t-il enfin, sur la langue dans laquelle a été rédigé l'original? M. L. examine ce point avec beaucoup de sagacité. Il reconnaît, d'abord, que l'auteur lisait la Bible, non dans la version des Septante, mais dans l'hébreu. D'autre part, le traducteur, par une méprise heureuse, a gardé des expressions de l'original qui sont incontestablement sémitiques ; telles sont μαδβορα, « désert », φουκα, « antimoine ». Mais M. Lods n'ose pas opter entre l'araméen et l'hébreu. Nous devinons l'origine de ses scrupules : il était arrêté par les arguments de M. Joseph Halévy, qui soutient que le livre d'Enoch a été écrit en hébreu. M. Halévy s'appuie surtout sur les étymologies de l'auteur, qui révèlent sa connaissance de l'hébreu, comme celle du mot Yared par « descendre », de Hermon, par « Herem », etc. Mais ces preuves ne me semblent aucunement convaincantes: tout Juif qui écrivait alors, même à Alexandrie, savait assez la langue sacrée pour découvrir de pareilles étymologies. L'auteur en fait aussi qui supposent la connaissance de l'araméen, comme, par exemple, celle de Arakiel, qu'il dérive de Arka « terre ». En sommes-nous réduits à ne point pouvoir nous décider? Aucunement, des mots comme Madbora et Phouca ne laissent aucun doute : ils ont une terminaison nettement araméenne. L'auteur était d'autant plus incité à se servir de cette langue qu'il s'inspirait du livre de Daniel, écrit en araméen, pour la plus grande part.

Ce qui donne le plus d'intérêt à la découverte de Gizéh, c'est que nous ne sommes plus réduits maintenant à la traduction éthiopienne, dont la fidélité et la précision pouvaient toujours être suspectées, pour l'étude du ch. 22, qui, comme l'a bien vu M. L., est une des pages les plus importantes pour l'histoire des doctrines

eschatologiques chez les Juifs. Ce chapitre est la première description minutieuse de la vie d'outre-tombe et le premier essai de coordination des idées éparses sur la rémunération future. Au couchant est une haute montagne, dans laquelle sont pratiqués quatre creux profonds, trois obscurs, l'autre lumineux. Ces cavités sont destinées aux *esprits des âmes des morts*, qui s'y rassembleront et y seront enfermés jusqu'au jour du grand jugement. Chacun de ces emplacements est affecté à une catégorie de morts ; l'un, où se trouve la source d'eau lumineuse, aux esprits des justes ; un autre aux pécheurs qui n'ont pas été punis sur la terre, et dont les esprits souffriront des tourments et supplices des esprits maudits jusqu'au grand jour du jugement, un troisième aux esprits de ceux qui demandent justice, pour avoir été tués aux jours des pécheurs ; le quatrième aux esprits des hommes impies qui ne seront pas punis au jour du jugement, mais qui n'auront pas part à la résurrection ; M. L. s'arrête longuement sur cette description, dont tous les détails, d'ailleurs, sont loin d'être clairs, et en tire des conclusions qui méritent d'être discutées. M. L. remarque, d'abord, que l'auteur du livre d'Enoch était familiarisé avec la mythologie grecque, c'est ainsi que les fils de Dieu sont par lui assimilés aux Titans ; le séjour des morts est placé à l'extrême Occident. « Si, continue M. L..., un Juif, adversaire déclaré de la civilisation païenne, a pu admettre dans son œuvre des conceptions dont l'origine était aussi aisément reconnaissable à l'œil le moins exercé, ne doit-on pas s'attendre à trouver chez lui l'influence d'idées beaucoup plus générales, partant beaucoup mieux faites pour s'insinuer dans l'esprit même de ceux qui les combattaient ? » On devine la suite du raisonnement : « Cette double idée d'une rémunération commençant immédiatement après la mort et de la persistance de l'âme individuelle au-delà de la tombe » est « en rapport avec la doctrine platonicienne de l'immortalité de l'âme et avec la conception classique de l'Hadès ».

Je ne contesterai pas l'influence qu'ont exercée souvent les idées régnantes sur la théologie juive ; mais cette action n'a été possible qu'autant que, de bonne foi, l'esprit juif croyait trouver dans les spéculations étrangères l'écho de ses propres pensées ; des doctrines diamétralement opposées aux siennes l'auraient certainement choqué et rendu rebelle. Or, s'il était vrai, comme on le prétend communément, que la croyance en un autre monde était, non seulement étrangère au Judaïsme, mais même niée résolument par lui, ce serait un phénomène bien étrange que cette croyance, en opposition tranchée avec la théologie biblique et de provenance grecque, aurait été introduite chez les Juifs, par ceux qui étaient les adversaires intraitables de l'hellénisme, par les Pharisiens, successeurs des Hassidim, qui avaient lutté désespérément contre l'invasion de la culture grecque en Judée. De deux choses l'une : ou ces croyances eschatologiques avaient leurs racines dans le Judaïsme, soit dans le populaire, soit parmi les savants, dans ce cas, il importe peu que tel

ou tel détail de ces croyances ait été emprunté aux Grecs ; où elles étaient foncièrement neuves, dans ce cas, le Pharisien le moins fanatique ne les aurait jamais accueillies. Assigner une date précise à l'éclosion d'une conception aussi grave que celle-là, c'est, comme pour tous les problèmes qui veulent découvrir les *origines*, faire œuvre vaine. En tout cas, le livre d'Enoch, qui essaie de concilier l'idée d'une rémunération immédiate et celle de la résurrection, trahit un état de croyance qui rejette bien loin dans l'antiquité des idées qu'on prétendait dater du livre de Daniel.

En outre, l'auteur ne peut être pris pour le porte-parole du pharisaïsme, puisqu'il se distingue très nettement, par plusieurs points, de la doctrine officielle des Pharisiens. Ainsi, la Mischna de *Sanhédrin*, XI, 3, montre que, tout en étant d'accord avec le livre d'Enoch pour exclure de la résurrection certaines catégories de pécheurs, les Pharisiens admettaient aussi la mort totale comme punition de certains crimes, solution inconnue à notre apocalypse. M. L. a eu tort de ne pas comparer, en effet, les descriptions d'Enoch avec celles que nous ont conservées les livres talmudiques : il aurait découvert que le livre d'Enoch ne peut être considéré comme l'importateur en Judée des doctrines eschatologiques qui ont prévalu généralement plus tard, il en diffère trop et par ce qu'il dit et par ce qu'il ne dit pas. Il atteste seulement la liberté avec laquelle chacun traitait ces redoutables questions et se représentait le lendemain de la mort.

C'est, d'ailleurs, le côté faible de la plupart des savants non Juifs qui étudient le mouvement des idées aux environs de l'ère chrétienne. M. L. a bien senti qu'il y avait intérêt à éclairer le livre d'Enoch à la lumière des données talmudiques et midraschiques. De là, dans ses commentaires, bien des mésaventures que nous n'aurons pas la cruauté de relever. Il ne suffit pas d'invoquer le témoignage d'écrits hébreux, encore faut-il n'en pas ignorer l'âge. La belle autorité, par exemple, que le *Yalkout Hadasch*, pour l'explication d'idées antérieures au christianisme : un ouvrage du XVIIe siècle, fait, en Pologne, à l'aide de traités cabalistiques !

Ces menues critiques n'atténuent en rien ni le bien que nous pensons de la science de M. L., ni la reconnaissance que nous lui devons. Son étude se recommande par le sérieux, la conscience et la bonne foi.

ISRAEL LÉVI.

CORRESPONDANCE

Dans le numéro précédent de la *Revue* (tome XXV, p. 116-121), M. Immanuel Lœw a contesté la justesse de quelques étymologies que j'ai proposées dans mon *Aruch completum*. Qu'il me permette de répondre ici brièvement à ses critiques.

M. L. prétend qu'il faut lire גרגרניות, au lieu de גדגדניות. Cette correction a contre elle les textes imprimés et mss. Il ajoute que je n'ai pas compris mon propre article sur גדגדניות, dans *Aruch*, II, 241. Une pareille assertion mérite à peine d'être réfutée. Je n'ai pas dit dans l'*Index vocabulorum italicorum* (p. VI, note 1), comme M. L. prétend, que pour R. Nathan גדגדניות est la même chose que *portulaca (porcellana)*, mais j'ai dit que, pour mon compte, j'ai montré, en m'appuyant sur l'explication de Moussafia, que ce mot désigne le lotus égyptien, et que, par conséquent, le mot רינין = lotus peut être expliqué par l'italien פולצרקי = portulaca, par lequel R. Nathan (*Aruch completum*, III, 395 *a*) explique d'habitude פרפחין ou חלגלגות. Dans l'*Index*, je n'ai cité aucune preuve à l'appui de mon opinion, mais je vais le faire ici en me servant des paroles de M. L. Voici ce qu'il dit dans ses *Pflanzennamen*, p. 321, au mot פרפחינא : « Dans les *Reisen* de Petermann, II, 144, c'est *berbîn* ; dans le Liban *ferfahîn* ; à Beyrouth, *baqla* ; chez les Bédouins, *buaerde*. C'est une espèce de trèfle, propre à la consommation [pourpier] ». Je pourrais, à mon tour, dire que M. L. n'a pas compris son propre article, puisque, pour expliquer un mot signifiant trèfle, il met entre crochets le mot pourpier. Il a donc commis la même erreur que celle qu'il me reproche. J'ajouterai que M. Eisler (*Beiträge zur rabbinischen Sprach-u. Alterthumskunde*, IV, 154) a rendu également le פורצאלאקי de l'*Arouch* par portulaca.

En disant que le mot קונפלציאו est mal imprimé dans l'*Index*, M. L. aurait dû ajouter qu'il est correctement écrit dans le corps de l'ouvrage (VII, 122 *b*). — Je maintiens l'explication que j'ai

donnée de קוזזות. Le reproche que M. L. me fait d'avoir indiqué le terme hongrois pour mieux faire comprendre le mot italien me paraît bien puéril.

M. L. ne veut pas accepter mon explication du mot דמאי, mais il se garde bien d'en proposer une autre.

Pour חמא, j'ai reconnu moi-même la justesse de l'étymologie indiquée dans les *Pflanzenn.* de M. L., et j'ai également cité Hay Gaon (*Aruch complet.*, VI, 365).

Je connaissais et ai mentionné l'opinion de M. L. relative au mot חמיתא (*Aruch*, III, 441 *b*).

Quiconque lira mon article sur חצב (*Aruch*, III, 473 *a*) verra que j'y ai examiné à fond les sources et que je n'avais nullement besoin de citer M. L.

Je trouve inutile de répondre aux autres observations de M. L. Je ne veux pas dire par là que toutes les explications que j'ai données dans mon *Aruch* soient bonnes, et je serai toujours heureux d'accepter les rectifications qu'on voudra bien proposer, quand elles seront appuyées sur une science impartiale.

New-York.

ALEXANDRE KOHUT.

CHRONIQUE

L'accusation du meurtre rituel. — M. Henry Gaidoz a rendu compte, lui aussi, dans son journal (*Mélusine*, t. VI, n° 8, mars-avril 1893) de l'ouvrage de M. Strack qu'a si bien analysé notre savant collaborateur M. Salomon Reinach (*Revue*, XXV, 161). M. Gaidoz, qui est, on le sait, un des maîtres incontestés des études de *folk-lore*, dont relève l'accusation du meurtre rituel, a résumé en termes très précis ce qu'il faut penser de cette question, qui a fait couler déjà autant de sang que d'encre. Nous reproduisons ici ces lignes, auxquelles nous souscrivons sans réserve :

« Cette accusation contre les Juifs paraît, dit M. Strack, ne pas encore avoir tout à fait sept siècles d'existence : en effet, on n'en a pas de témoignage plus ancien. Mais rien ne prouve qu'elle n'ait pas existé plus anciennement encore, et, pour nous, il faut, pour l'expliquer, remonter à l'antiquité elle-même, avant la naissance du christianisme. Voici comment nous nous expliquons ce développement psychologique et historique.

1° Dans le monde antique la sorcellerie employait pour ses rites du sang et d'autres parties du corps humain, et on immolait souvent des enfants dans ces rites.

2° Les premiers chrétiens passaient pour sorciers, ils étaient accusés de magie et poursuivis à ce titre ; on leur attribuait donc les rites coupables de la magie, y compris l'infanticide, comme l'atteste Tertullien. — Le populaire payen attribuait donc aux chrétiens, alors secte peu nombreuse, mal connue, haïe et méprisée, ce que le populaire chrétien attribuera plus tard aux Juifs, devenus eux-mêmes au milieu des chrétiens une secte peu nombreuse, mal connue, haïe et méprisée.

3° Le christianisme triomphe, mais les croyances populaires restent les mêmes, et l'accusation de meurtre rituel se déplace. Les catholiques étant la majorité dominante, l'accusation se porte sur les sectes hérétiques ; puis, quand l'hérésie est étouffée dans le sang et dans le feu des bûchers, l'accusation se porte sur les Juifs. Ce qui faisait la force de cette accusation, c'est que les pratiques et les croyances de la magie, héritage de l'antiquité pré-chrétienne, avaient survécu dans l'ombre au milieu de la société chrétienne, que l'on continuait à égor-

ger des enfants pour mêler leur sang aux philtres, à fabriquer des chandelles de graisse humaine pour se rendre invisible, à éventrer des femmes enceintes pour leur arracher leur fruit, etc. Des crimes, provoqués par ces croyances, se commettaient encore chez nous dans les derniers siècles ; et il s'en commet encore de notre temps dans l'Europe orientale, comme on peut le voir par les exemples qu'a recueillis M. S. Cet état psychologique de la société chrétienne explique pourquoi cette accusation portée contre les Juifs paraissait si naturelle aux chrétiens ; les chrétiens attribuaient simplement aux Juifs leur façon de penser.

4° Les pratiques de la magie s'effacèrent peu à peu chez les chrétiens par suite du progrès des idées ; mais la vieille accusation portée contre les Juifs subsista, parce que rien n'est aussi tenace qu'une tradition dans les couches populaires que l'instruction n'atteint pas, et aussi parce qu'elle faisait en quelque sorte partie d'un programme de passions nationales et sociales. »

M. S. se propose de publier une nouvelle édition de son ouvrage et demande qu'on l'aide à rendre plus complète encore son étude. Nous nous permettrons de lui signaler un ordre d'investigations que nous avons vainement cherchées dans son travail : pour prouver qu'au fond de cette accusation il n'y a qu'une croyance populaire d'un caractère universel, et, on peut le dire, pré-historique, sans lien avec la réalité, il suffit d'essayer de reconstituer le scenario des prétendus faits reprochés aux Juifs et de noter les motifs attribués à ces meurtres soi-disant rituels. Rituel est un mot qui fait penser à des formes rigides, inflexibles. Or, rien de plus variable et que ce scenario et que ces explications : impossible de mettre d'accord toutes ces inventions. Qu'exige ce rite ? l'effusion du sang ? La victime est très souvent simplement noyée. — Faut-il dans ce but un garçon, une fille, un homme ? Tout ce qu'on voudra, cela dépendra du cas qui aura réveillé la croyance. — A quel moment de l'année doit s'accomplir ce rite monstrueux ? A la Pâque juive ou aux Pâques chrétiennes, ou n'importe quand ? On n'y regarde pas de si près, et l'accusation se produit à n'importe quelle occasion. On ne sait même pas toujours que la Pâque juive parfois retarde de plusieurs semaines sur celle des chrétiens. — Ces martyres chrétiens ne se révèlent-ils pas d'une manière miraculeuse ? En un temps où le miracle est à l'ordre du jour et où le merveilleux joue un rôle dominant, c'est par des signes *miraculeux* que se découvrent ces meurtres, une auréole de feu, par exemple, planant sur la surface de l'eau qui recouvre le cadavre, l'odeur exquise du mort et, ce qui atteste le crime mieux que les aveux des coupables arrachés par la torture, ce sont les miracles dont est le théâtre la tombe de la victime. Aujourd'hui, où il faut compter avec le scepticisme, ce décor a été supprimé, sans que la croyance s'en soit trouvée diminuée. — Pourquoi, maintenant, ce meurtre ? Pour rééditer le crucifiement du Christ, pour percer dans le chrétien le Christ qu'il représente, pour la fabrication

des pains azymes (conception très moderne), pour ne pas sentir mauvais, pour faire des philtres, pour arrêter le sang de la circoncision, pour guérir les maladies secrètes, pour la cérémonie des fiançailles, pour asperger les doigts des Aronides bénissant le peuple, pour faciliter les accouchements, pour rendre les sacrifices (!) agréables à Dieu, pour asperger le corps des Juifs morts, en disant : Si le Messie des chrétiens est le vrai Messie, que ce sang innocent te procure la vie éternelle, pour enlever les deux doigts que les enfants mâles portent en naissant, etc.? Même chaos. Il n'y a d'invariable que la crédulité populaire, l'obsession du mystère du sang. Seulement, ces variations ont leur histoire, elles ne sont que des transformations, et c'est cette histoire qui mérite la peine d'être écrite. Ce sera un des plus curieux chapitres des annales des aberrations humaines.

L'Histoire du peuple d'Israël de M. Renan. — Le 4e volume de l'*Histoire du peuple d'Israël* d'Ernest Renan vient de paraître. Il serait inutile de dire pour la centième fois le genre d'intérêt qui s'attache aux productions historiques du grand écrivain. Ce volume accuse encore mieux les procédés qui ont déjà été remarqués dans les précédents : comparaisons inattendues entre le passé et le présent, modernisation des choses et des gens d'autrefois. Ce qui frappera les hommes du métier dans ces pages, c'est l'invincible horreur du vide que l'auteur a gardé jusqu'au bout. Les grandes lacunes des documents historiques de ces temps ne sont pas pour l'embarrasser, il les comble par des allusions lointaines relevées dans les livres bibliques ou à l'aide de considérations inspirées par ce silence même. Pour le futur biographe qui étudiera ce que M. Renan a pensé des Juifs, ce volume offrira une moisson dont la richesse ne pourra que l'effrayer. Rien de plus curieux que ces portraits du Juif jetés à tout propos avec une singulière intrépidité. Quel type complexe et contradictoire que cet être de raison qui s'appelle le Juif! — Nous recommandons aux éditeurs la correction des mots hébreux, qui ont été estropiés par l'imprimeur. Peut-être aussi feraient-ils bien de modifier telle traduction qui ne peut s'expliquer que par une étrange inadvertance. Ainsi, les derniers mots de la sentence d'Antigone de Socho (p. 281) sont ainsi rendus : «... et la rosée du ciel sera sur vous.» Le texte, on le sait, porte : « ... et que la *crainte* du ciel *soit* sur vous. » M. Renan a-t-il confondu le mot *mora* « crainte », avec *moré*, « pluie », et l'optatif *vihi* avec le futur *veyihyé*? Ou est-ce une correction voulue?

Les Juifs dans les inscriptions de Tell-el-Amarna. — *Journal Asiatique* (t. XX, 1892, p. 287). — On avait fait grand bruit de la présence du mot *Juif* dans une de ces fameuses inscriptions. Le P. Delattre n'a pas de peine à montrer que le P. Scheil, qui avait lancé, d'ailleurs sous toutes réserves, cette trouvaille, a été dupe d'une sim-

ple homonymie. Le mot *ya-u-du* ne signifie pas nécessairement juif, mais peut être de la racine עוד « être témoin ». Quel que soit d'ailleurs le sens à attribuer à ce mot, il suffit de lire le contexte pour reconnaître, avec le P. Delattre, que la mention de soldats juifs ne se comprendrait pas dans ce passage.

Senior Sachs. — Le 18 novembre dernier s'est éteint à Paris un des vétérans de la science juive, Senior Sachs, né le 17 juin 1815, à Keidan (gouvernement de Kowno, Russie, d'où le nom de Keidansky qu'il porte, par exemple, dans le *Hajonah*). Doué d'un esprit très pénétrant et d'une vaste érudition, Sachs a surtout porté son activité sur la littérature de la renaissance juive au moyen-âge. Ses travaux sont, pour la plupart, consignés dans les différentes revues qu'il a fondées lui-même. Il a successivement dirigé : 1° *Hatechija*, 2 parties, Berlin, 1850-1857 ; 2° *Hajonah*, Berlin, 1851 ; un supplément de ce recueil, intitulé *Kanfe Jonah*, porte la date de 1848 ; 3° *Kerem Chemed*, suite de l'ancien, 2 parties, Berlin, 1853-1856 ; 4° *Kikajon*, Paris, 1860-1872. Ce ne sont pas seulement ses Revues qui ont eu ce singulier sort de rester à l'état d'amorce ; de son *Schir Haschirim*, cantiques de Salomon ben Gabirol, Paris, 1868, un de ses meilleurs ouvrages, il n'a paru qu'une livraison ; de son Catalogue de la bibliothèque de Gunzbourg, que les trois premières feuilles (in-4°). Nous touchons là un des défauts de sa manière de travailler, qui est en même temps un éloge de sa conscience exigeante : il voulait épuiser toutes les questions qu'il abordait. Aussi ses notes, qui toujours écrasent le texte, sont-elles de véritables articles d'érudition. Sa vocation de bibliographe s'était dessinée de bonne heure, il a ajouté des compléments au הפלים de Zunz et a publié, avec notes, le Catalogue des mss. de Zunz. Sa collaboration aux journaux hébreux a été des plus fécondes, et puisque la mode est aux réimpressions, nous souhaitons qu'il se trouve un jeune savant et un éditeur assez dévoués pour réunir tous ses articles épars. Les derniers qu'il ait eu la joie de voir imprimés, et qui ont paru dans le *Hahoker* (Revue hébraïque) de Salomon Fuchs, montrent ce qu'on pouvait encore attendre de sa plume infatigable.

David Cassel. — David Cassel (né le 7 mars 1818 à Glogau), qui vient de mourir à Berlin (24 janvier 1893), n'a pas joué dans la science juive un rôle aussi marquant que Senior Sachs, ni même que son frère Selig Cassel, l'auteur de l'article *Juifs* dans l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber, devenu plus tard le Pasteur Paulus Cassel. Mais dans sa sphère modeste, il n'a pas laissé de rendre de sérieux services par les excellents matériaux qu'il a mis à la disposition des étudiants. On lui doit : 1° *Plan der Real-Encyclopädie des Judenthums* (Krotoschin, 1844, 8°) ; — 2° *Zur Verständigung über jüd. Reformbestrebungen* (Berlin, 1845, 8°) ; — 3° *Liber Kore ha-Dorot*, scripsit Conforte, denuo edidit, tex-

tum emendavit, introductionem, notas et indices (Berlin, 1846, 4°) — 4° *Ausführliches Sach-und Namensregister zu de Rossi's historischem Wörterbuch der jüd. Schriftsteller u. ihrer Werke* (Leipzig, 1846, 8°); — 5° *Tschubot ha Geonim Kadmonim* (Berlin, 1848, 4°); — 6° *Die Cultusfrage in der jüd. Gemeinde in Berlin* (Berlin, 1856, 8°); — 7° Édition, avec introduction et notes, du *Meor Enayim*, d'Azaria de Rossi (Wilna, 1866, 8°); — 8° Édition avec traduction et notes du Sefer Ha Cozari de R. Juda ha-Lévi (Leipzig, 1869, 8°); — 9° *Sabbath-Stunden, Belehrung u. Erbauung* (Berlin, 1868, 8°); — 10° *Hebräisch-deutsches Wörterbuch nebst Paradigmen der Substantiva u. Verba* (4e éd. Breslau, 1889, 8°); — 11° *Die Apocryphen nach dem griech. Texte bearbeitet* (Berlin, 1871, 8°); — 12° *Die bibl. Geschichte für die israel. Jugend* (Berlin, 1872, 8°); — 13° Édition de la *Grammatik der hebr. Sprache* d'Arnheim (Berlin, 1872, 8°); — 14° *Geschichte der jüd. Literatur*. I. *Die bibl. u. poet. Literatur*; II. *Die prophet. Literatur* (Berlin, 1872-74, 8°); — 15° *Leitfaden für den Unterricht in der jüd. Geschichte u. Literatur* (Berlin, 1878, 8°); — 16° *Lehrbuch der jüd. Geschichte u. Literatur* (Leipzig, 1879, 8°); — 17° *Josef Karo u. das Maggid Mescharim* (Berlin, 1888, 4°). — Il a aussi donné des articles aux revues scientifiques, entre autres : *Die Psalmenüberschriften, in kritischer, histor. u. archäolog. Hinsicht*, Liter.-Blatt d.Orient, 1840; *Zur Geschichte jüd. Zustände in der pyrenäischen Halbinsel*, Zeitschrift f. d. relig. Interessen des Judenthums (1846).

Revue sémitique. — Le premier numéro de cette nouvelle publication a paru le 1er janvier dernier. Quelques personnes ont exprimé, dans la presse, le regret de voir ainsi se disséminer, dans des feuilles de plus en plus nombreuses, des études qui gagneraient à être réunies dans un même recueil. S'il est vrai que le lecteur ait à se plaindre de cette dispersion, nous nous félicitons, pour nous, d'une généreuse rivalité qui prouve un réveil incontestable des recherches désintéressées. Cette diversité même de revues ne saurait que plaire à ceux qui aiment avant tout l'indépendance et qui apprécient la liberté d'allures des savants, même quand elle n'est pas conforme à leur goût. En tout cas, un nouveau recueil sera toujours le bienvenu qui permettra à M. Halévy de déployer à son aise sa vaste érudition, ses fantaisies brillantes, son admirable science des langues. Nous n'avons aucun doute sur la vitalité de la Revue sémitique : s'il ne faut, pour lui prêter longue vie, que des travaux originaux, M. Halévy est assez fécond pour la soutenir à lui seul. Il le montre, d'ailleurs, dans ce premier fascicule. Sauf deux courts articles dus à MM. Alfred Boissier et Perruchon, tout le numéro est rempli par M. Halévy, qui y a fait entrer les chapitres XXVI, XXVII et XXVIII de ses *Recherches bibliques*, publiées déjà à part, et des notes importantes sur la Correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV, sur les inscriptions déjà fameuses de Zindjirli, sur les inscriptions anatoliennes et sur le prétendu dieu minéen Allah. Les personnes qui sui-

vaient avec intérêt les études de notre cher confrère sur les premiers chapitres de la Genèse retrouveront dans ces *Recherches bibliques* le même art à se jouer des difficultés, la même hardiesse de combinaisons et les mêmes merveilleuses étymologies qu'ils admiraient dans leurs aînées.

Que M. Halévy veuille bien accepter l'expression de nos vœux les plus sincères pour le succès de son entreprise. Qu'il nous permette aussi de lui signaler une certaine méprise d'ordre technique qui pourra déconcerter ses lecteurs : ceux-ci seront étonnés de trouver à la première page d'une nouvelle publication un chapitre XXVI. Il eût été bon de prévenir, au moins en note, que ces études font suite à d'autres qui ont paru ailleurs.

Les inscriptions sémitiques de Zindjirli. — La découverte de ces inscriptions aura le même retentissement et une portée aussi grande, au moins, que celle de la célèbre stèle de Mésah. On sait que le Comité oriental de Berlin ayant fait pratiquer des fouilles à Zindjirli, dans la Syrie septentrionale, a eu la bonne fortune d'exhumer, entre autres, deux inscriptions dont les caractères paléographiques appartiennent à la même famille que ceux des monuments phéniciens et hébraïques. Bien plus, comme sur la stèle de Mésa, les mots sont séparés par un point, ce qui en rend la lecture plus aisée. La langue est incontestablement sémitique, mais forme un dialecte à part. Dans quelle famille doit-elle se ranger? La lutte est déjà ouverte sur cette question, les uns opinent pour l'araméen, les autres pour l'hébréo-phénicien. Les premiers s'appuient principalement sur le vocabulaire, qui renferme, en effet, beaucoup de termes araméens ; les derniers sur les flexions grammaticales, qui se rapprochent beaucoup plus de celles de l'hébreu et du phénicien. Il est inutile de dire que ce sont les partisans de cette dernière hypothèse qui paraissent avoir raison : ce qui distingue une langue, c'est moins le contenu du vocabulaire, que la grammaire ; l'anglais pourrait avoir absorbé encore plus de mots français qu'il n'en renferme, qu'il n'en resterait pas moins une langue germanique. Les conséquences de cette découverte, comme le dit très bien M. Halévy, pourront exercer une sérieuse influence sur l'exégèse biblique. Les conclusions qu'on tirait jusqu'ici, pour établir l'âge de certains livres de l'Écriture, de l'existence de prétendus aramaïsmes deviendront caduques s'il est prouvé que ces particularités dialectales appartiennent également à une autre langue. Cette langue était-elle celle des Hittites ? C'est ce que soutient M. Halévy, mais son opinion n'a pas encore rencontré une adhésion générale. Disons, en terminant, que le Comité de Berlin vient de publier le fac-similé de ces inscriptions dans le 7e fascicule des Publications du Musée de Berlin et que M. D. H. Muller en a donné une transcription en caractères hébreux avec une étude très complète.

La Revue hébraïque Hahoker. — Cette Revue, dirigée par M. Salomon Fuchs, et dont on avait déjà enregistré le décès, vient de secouer son long sommeil ; les 9e, 10e et 11e livraisons ont paru en un seul fascicule. Elles sont tout entières remplies par une nouvelle édition des *Halakhot Pesoucot*, avec notes de M. Joël Müller. Les périodiques sont-ils destinés à des réimpressions d'ouvrages?.... M. Fuchs doit avoir là-dessus d'autres opinions que nous. Mais pourquoi une 9e livraison, alors que la 6e n'a même pas encore vu le jour ?

Les Rabbins français. — Nous pouvons annoncer à nos lecteurs que le XXXIe volume de l'*Histoire littéraire de la France* consacré aux rabbins français du XIVe siècle va très prochainement paraître. M. Neubauer a donné le bon à tirer, même des *Indices*.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XXV, p. 53. L'introduction du Yalkout Makhiri a été déjà imprimée dans le קריה נאמנה de Fünn, p. 304. — P. 75. La poésie פסח מצרים est imprimée dans דברי חפץ d'Edelmann, p. 15 ; cf. aussi mon Catalogue, n° 393. — P. 205, note 2. הגלול doit être une faute pour הגלגול. — P. 246-7. L'hypothèse faite sur Genèse, XXVII, 33, a été déjà émise par Senior Sachs, dans *Haschachar*, 1869, VII, p. 63. — P. 256. J'ai moi-même fait remarquer, dans le *Bet Talmud*, IV, 256, que אבי זריה dans cette Consultation doit être lu en un seul mot, אביזרייה. — *S.-J. Halberstam.*

P. 182, l. 22, au lieu de הוצידו, lire הצידו ; l. 23, après מהי מעט, il manque (17, 12 d'en bas) ; note 1, l. 2, après les mots hébreux manque (18, 15). — P. 188, l. 5, au lieu de « morceau qui suit », lire « morceau précédent qui manque ». — P. 194, l. 27, au lieu de 21, 8, lire 21, 18 ; l. 5 du bas, au lieu de jeudi 4, lire vendredi 5. — P. 198, l. 17, corrigez 15 en 25 ; dernière ligne, au lieu de גהרגה, lire נהרגה. — *Porges.*

P. 254, note 2, שליט est l'abréviation de שיחיה לארך ימים טובים. — *M. Schuhl.*

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET Cie, RUE DUPLESSIS, 59.

LE TITRE DU LIVRE DES MACCHABÉES

I

SARBET SARBANEEL.

A propos de son explication du Psaume I, Origène donne la liste des livres de la Bible selon les Hébreux. Puis, il ajoute : ἔξω δὲ τουτῶν ἐστι τὰ Μακκαβαϊκὰ ἅπερ ἐπιγέγραπται Σαρβηθ Σαρβανεὲλ.

Ce passage, cité par Eusèbe (Histoire de l'Eglise, VI, 25) et par saint Jérôme (*Prologus Galealus*), nous apprend que les livres des Macchabées avaient pour titre, selon les Hébreux, ces mots : *Sarbeth Sarbanéel*, dont le sens, jusqu'ici, a échappé à toute interprétation.

Transcrivons ces deux mots en caractères hébraïques. Le premier n'offre aucune difficulté : c'est évidemment שַׁרְבִּיט, l'équivalent araméen de l'hébreu שֵׁבֶט, bâton, sceptre, tribu, famille, généalogie. Pour le deuxième, nous ne savons pas encore si le Σ doit être rendu par ש ou ס. Adoptons provisoirement cette dernière orthographe, que nous justifierons plus tard. Nous obtenons alors, pour le second mot, סרבניאל et, pour le titre tout entier, la transcription suivante :

שַׁרְבִּיט סַרְבַּנִיאֵל

Nous sommes, dès à présent, arrivé à ce premier résultat, que le livre des Macchabées avait pour titre : « La Famille » ou « La Généalogie de Sarbanéel ».

Poursuivons maintenant. Nous noterons, d'abord, que la présence du *noun* ne saurait nous arrêter : il peut provenir, soit de la nasalisation, soit du pluriel à forme araméenne. La suppression de cette lettre nous fournit l'orthographe סרבאל. Remarquons encore qu'il est indifférent d'écrire אל ou יה; que נתנאל, par exemple, est l'équivalent exact de נתניה; que, par suite, nous sommes autorisé à substituer au mot סרבאל le mot סרביה, qui a même valeur et même signification.

Nous savons maintenant que la version araméenne, aujourd'hui perdue, du livre des Macchabées, était intitulée : שרביס סרבאל ; le second de ces mots équivalant à סרביה : *La famille Sarabel ou Sarabiah.*

Nous sommes immédiatement conduit à penser que *Sarabel* ou *Sarabiah* figure dans ce titre, parce que c'était là le véritable nom de famille des Hasmonéens. Chacun sait, du reste, que l'épithète de Macchabées, qui a prévalu plus tard, n'est qu'une généralisation du surnom donné au héros Juda Macchabée. Je vais essayer de démontrer qu'il faut résoudre, comme je viens de l'indiquer, l'énigme présentée par ce mystérieux *Sarbelh Sarbanéel* d'Origène.

Le Talmud de Jérusalem (*Taanit*, ch. IV) nous offre une discussion sur la destruction de Jérusalem, qui eut lieu le 9 Ab. La Beraïta s'exprime de la manière suivante :

« Nous avons appris que R. Yossé[1] dit : Le jour où fut détruit le temple était la fin du samedi et la fin de l'année sabbatique, et le tour de la garde du temple était à Yehoyarib (יהויריב), le 9 Ab ; et, la deuxième fois, il en fut de même. Lors des deux destructions, les Lévites étaient debout sur l'estrade et disaient : « Et il a fait retomber sur eux leurs péchés et, à cause de leur scélératesse, il les a anéantis ; il les a anéantis, l'Éternel, notre Dieu ! » (Psaumes, XCIV, 23).

R. Lévi[2] dit : יהויריב גברא מירון קרתא מסרביה לשבאיא « Yehoyarib est un homme ; Méroun, une ville ; מסרביה veut dire : il a livré le temple aux ennemis. »

Il y a, ici, un *derascha* très remarquable. R. Lévi nous apprend que יהויריב est un homme ; que מירון est une ville ; et, enfin, que מסרביה signifie : il a livré la maison (le temple) aux ennemis.

[1] R. Yossé avait la tradition des faits historiques réunis dans le *Seder Oiam Rabba* qu'on lui attribue. La citation du *Yerouschalmi* que nous reproduisons se distingue par de très légères variantes du texte correspondant du *Seder Oiam Rabba* (ch. XXX).

[2] Il n'est pas sans importance de constater que R. Lévi semble s'être occupé spécialement de généalogies. Nous en avons la preuve dans le passage suivant du Yerouschalmi (*Taanit*, IV) : אמר רבי לוי מגלת יוחסין מצאו בירושלים וכתיב בה הלל בן דוד בן יצף בן דאסף בן צוצירה הכסה בן דאבנר בן קוביסין בן דאהאב בן כלבא שבוע בן דכלב ר' יוסי בן דעלי בן יהוד בן צרפורין רבי חייא רבה מבני שפטיה בן אביטל רבי יוסי בי רבי חלפתא מבני יונדב בן רכב רבי נחמיה בן נחמיה התרשתא. « Rabbi Lévi dit : on a trouvé à Jérusalem un rouleau traitant de généalogies, et il y est écrit : Hillel descend de David ; Ben Yasaf, de Açaph ; Ben Sisit Hakaçat, de Abner ; Ben Koubicin, de Achab ; Ben Calba Scheboua, de Caleb ; R. Yanaï, de Alaï de Yehoud, de Sepphoris ; Rabbi Hiyya le Grand, des enfants de Schephatia ben Abital ; Rabbi Yossé, de la maison de Rabbi Halaphta, des enfants de Yonadab, fils de Rechab ; Rabbi Néhémie, de Néhémie le Tirschata. »

R. Lévi n'a lu que ces trois mots, par lui commentés, et il les explique de manière à nous faire bien comprendre que Yehoyarib de Méroun a livré le temple aux ennemis.

Poursuivons maintenant notre citation :

« R. Berachia dit : יהוריב יה הריב עם בניו על שמרו וסרבו בו ידעיה עמוק צופורים ידע יה עצה עמוקה שבלבם והגלם לצפורין. יהוריב signifie : Dieu a disputé contre ses enfants, parce qu'ils se sont révoltés et insurgés contre lui ; et ידעיה עמוק צופורים veut dire : Dieu a connu le dessein profond caché dans leurs cœurs (dans le cœur de ceux dont il vient de parler, de ses enfants), et il les a exilés à Sepphoris ».

La version de R. Berachia diffère, à plusieurs points de vue, de celle de R. Lévi. Le nom d'homme יהוריב est décomposé en יה הריב : Dieu a disputé, explication tout à fait conforme à celle de Yerroubbaal : Bal a disputé ; יה remplace simplement Baal. La syllabe ביי du mot מסרביי, prise par R. Lévi pour l'équivalent de בית, maison [1], signifie, pour R. Berachia, *contre lui*. Enfin, R. Lévi ne connaît pas trois mots nouveaux, fournis et commentés par R. Berachia : ידעיה עמוק צופורים. N'oublions pas, pour bien comprendre le sens du commentaire de R. Berachia, que, suivant la Mischna, le Babli et le Yerouschalmi, une des dix *schechina* avait été transportée à Sepphoris. Remarquons encore que les deux auteurs juxtaposent, non sans intention, le premier יהוריב et מירון et מסרביי ; le second, יהוריב et שמרו וסרבו.

Le *Yephè Maréh*, commentaire de R. Samuel Yaphé Aschkenasi, explique très clairement ces interprétations : « Il paraît, dit-il, que dans le livre de généalogie (יחס) des *veilles* des prêtres étaient écrites ces paroles : יהוריב מירון מסרביי ; et que dans la veille de ידעיה étaient écrits ces mots : ידעיה עמוק צופורים. R. Lévi explique ces mots en disant que יהוריב est le nom d'un homme, et מירון, le nom de la ville qu'ils habitaient [2] ; que מסרביי est là parce que, dans leur temps (de veille), le temple a été livré entre les mains des ennemis, comme il est dit plus haut. R. Berachia explique le premier mot ainsi : יה הריב עם בניו « Dieu a disputé avec ses enfants » et, de même, il explique ידעיה ידע יה עצה עמוקה שבלבם ועל כן הגלם par עמוק צופורין לצפורין בחטאתם « Dieu a connu le dessein profond qui était dans leurs cœurs et, pour cette raison, il les a exilés à Sepphoris, à cause de leurs péchés ».

Le livre qui portait le titre de *Sarbeth Sarbanéel* renfermait la

[1] בי est mis souvent pour בית. Nous en avons un exemple plus haut, dans la liste généalogique citée par R. Lévi.

[2] De la ville à eux assignée en leur qualité de prêtres.

généalogie des Hasmonéens et constituait le véritable livre des Macchabées. L'apparition de ce volume était politiquement indispensable. La situation de Jean Hyrcan était, en effet, assez délicate; ce prince passait pour être né d'une mère חללה. Cela résulte indiscutablement du passage où Flavius Josèphe (Antiquités, XIII, 18) raconte les origines de la brouille de Jean Hyrcan avec les Pharisiens. Il était donc nécessaire d'établir la filiation légitime du grand-prêtre ; de là, le livre qui nous occupe et auquel le Talmud fait évidemment allusion, lorsqu'il nous dit : זקני ב"ה וב"ש כתבו מגלת בית חשמונה « Les anciens des écoles de Hillel et de Schammaï écrivirent le livre de la maison des Hasmonéens. »

Cette œuvre était donc d'origine purement pharisienne.

Plus tard, lorsque Jean Hyrcan et ses successeurs furent devenus partisans de la secte saducéenne, les Pharisiens persécutés se vengèrent en commentant avec malveillance le nom de ces Hasmonéens, passés dans le camp de leurs ennemis. Les textes que nous avons reproduits sont des exemples de ces sortes d'interprétations, auxquelles le nom des Macchabées se prêtait admirablement. Et c'est ici que nous arrivons à la partie principale de notre démonstration.

Les Hasmonéens descendaient de la famille des *cohanim* dont l'aïeul était Yehoyarib. I Macchabées, II, 1, nous voyons « Mathathias, fils de Jean, fils de Simon, sacrificateur des fils de Yoarib ». De même, I Macchabées, XIV, 29, « Simon, fils de Mathathias, fils des fils de Yoyarib ». Flavius Josèphe, de son côté (Antiquités, XII, 8), nous transmet une généalogie plus complète : « Mathathias, dit-il, fils de Jean, fils de Simon, fils d'Hasmonée, qui habitait à Modin, était sacrificateur, de la lignée de Yoyarib. »

Ce nom de Yoyarib revient dans la Bible sous différentes formes. I Chroniques, IX, 10, et XXIV, 7, nous trouvons l'orthographe complète יְהוֹיָרִיב, pour le nom de la famille de prêtres chargée de la première des vingt-quatre veilles du temple. Néhémie (XI, 5 et 10; XII, 6 et 19) écrit יוֹיָרִיב. Ezra, VIII, 16, enfin, emploie ces deux orthographes : יָרִיב et יוֹיָרִיב. Dans tous ces passages, il est question de la même famille, de celle qui donna naissance aux Macchabées.

Or, il suffit de comparer I Chroniques, IX, 10 et 11, avec Néhémie, XI, 10, 11, et XII, 6, 12, 15 et 19, pour s'assurer que cette famille יְהוֹיָרִיב est identiquement la même que la famille des מְרָיוֹת, qui figure dans Ezra, VII, 3; Néhémie, XI, 11, et XII, 15; et I Chroniques, V, 32, 33; VI, 37, et IX, 11.

Nous ne pouvons manquer d'être frappés de ce fait, que le sens des mots יְהוֹיָרִיב et מְרָיוֹת est le même : ces deux expressions, en

effet, peuvent se traduire par *celui avec qui Dieu dispute*, ou *celui qui dispute avec Dieu, se révolte contre Dieu.*

Si, après avoir fait cette observation, nous remarquons que מרי se rend toujours, en araméen, dans le sens de révolté, par סרב, nous nous trouvons en présence de trois termes synonymes : ירב, מרי et סרב ; et les trois noms formés de ces racines, Yehoyarib, Merayot et Sarabel sont synonymes, eux aussi, et désignent une seule et même famille, celle des Hasmonéens.

Nous comprenons maintenant dans quelle intention R. Lévi associe יהויריב à מירון et à מסרביי ; nous saisissons pourquoi R. Berachia a voulu juxtaposer יהויריב à שמרו וסרבו. Ces deux auteurs entendaient commenter, par une triple *derascha*, le nom détesté des Macchabées sadducéens.

Nous nous rendrons compte aussi du motif qui poussait R. Berachia à introduire dans la discussion et à commenter cette phrase : ידעיה עמוק ציפורים. Néhémie, XI, 10, nomme, en effet, parmi les Cohanim, יְדַעְיָה בֶּן יוֹיָרִיב. Yedaya appartenait donc, lui aussi, à la famille de Yehoyarib et avait droit à sa part dans la *derascha* tendencieuse dirigée contre les Hasmonéens.

Toutes les obscurités du texte talmudique disparaissent dès lors. Les mots cités par R. Lévi et R. Berachia, qui, au premier abord, semblaient incompréhensibles, prennent un sens net et précis et nous permettent de retrouver la signification du titre rapporté par Origène. Sarabel, en un mot, est un synonyme de Yoyarib, et le titre araméen Σαρβηθ Σαρβανεελ doit être transcrit שרבית סרבניאל, l'équivalent de שבט סרבאל, et se traduire *La famille Sarabel* ou *La famille des Hasmonéens.*

II

SARAMEL.

Le résultat auquel nous sommes arrivé va nous conduire immédiatement à expliquer un passage du premier livre des Macchabées incompris jusqu'à ce jour.

Nous lisons, I Macchabées, XIV, 27, 28 : « Et ils écrivirent sur des tables d'airain, qu'ils placèrent sur des colonnes, sur la montagne de Sion ; et voici la copie de l'écrit : Le 18 Eloul de la cent soixante-douzième année, qui est la troisième année du grand-prêtre Simon, dans *Saramel*... » Le texte grec porte : τρίτον ἔτος ἐπὶ Σίμωνος ἀρχιέρεως· ἐν Σαραμελ.

Or, nous ne trouvons nulle part la moindre trace d'une localité du nom de *Saramel.* De plus, il n'eût guère été logique d'assem-

bler le peuple à *Saramel* pour placer une inscription à Jérusalem. Il paraît, enfin, bien extraordinaire que le grand-prêtre, dans un acte aussi solennel, ne soit désigné, dès le début, que par le nom de Simon, sans indication immédiate du nom de famille.

Ma conclusion est que *Saramel* figure ici le nom de famille *Sarabel*. La permutation de ב avec מ est très fréquente. C'est ainsi, par exemple, que nous trouvons מנימין pour בנימין et מרודה pour ברודה ; c'est ainsi encore que la version des Septante, au lieu de Sennachérib, écrit Σεννακηρειμ ; sans compter bien d'autres cas de ce genre, qui nous autorisent à faire cette correction. Quant au mot ἐν, il aura été ajouté plus tard, à une époque où le copiste, ne pouvant comprendre que *Saramel* avait été écrit par erreur au lieu de *Sarabel*, y vit un nom de ville et voulut compléter un texte qui lui semblait défectueux.

III

MACCHABÉE.

Enfin, puisqu'il est question ici de la famille des Macchabées, je veux encore ajouter à ce qui précède, une dernière remarque.

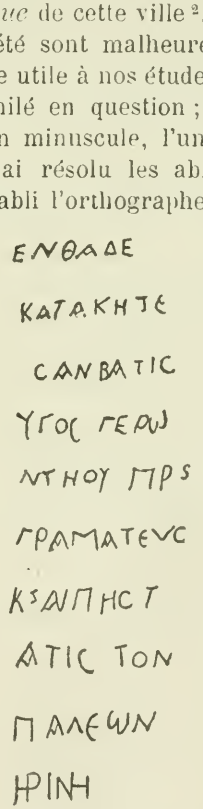
Le surnom de Juda ne me paraît pas avoir été expliqué d'une manière satisfaisante. Il est bien improbable que cette épithète vienne de מקבת, *marteau*. Le premier livre des Macchabées, II, 2, nous dit, en effet, au sujet de Mathathias : « Et il avait cinq fils : Yohanan, surnommé Kadis ; Simon, surnommé Thassi ; Juda, surnommé le Macchabée ; Eléazar, surnommé Avaran ; Jonathan, surnommé Apphus. » Josèphe (Antiquités, XII, 8) donne la même liste, avec une légère variante : « Il avait cinq fils : Jean, surnommé Gaddis ; Simon, surnommé Mathes ; Juda, surnommé Macchabée ; Eléazar, surnommé Auran ; Jonathas, surnommé Aphus. »

Il résulte de ces deux textes que les fils de Mathathias portaient des surnoms tirés de noms de villes ou de contrées. Je crois que Juda ne fait pas exception : que son surnom vient de מַקְבֵּנָא et doit s'écrire, sous sa forme complète, מַקְבֵּנַי, comme celui du héros de David nommé I Chroniques, XII, 13. Le *noun* disparaît dans les langues sémitiques aussi fréquemment qu'il s'introduit par nasalisation. C'est ainsi que מכבני sera devenu מכבי, dont, plus tard, on aura voulu faire מקבי, que l'on comprenait mieux.

SENIOR SACHS.

INSCRIPTION JUIVE DES ENVIRONS DE CONSTANTINOPLE

L'inscription qu'on va lire a été copiée, il y a quelques années, avec trois autres textes funéraires sans importance, par M. G. Abdoullah, photographe à Constantinople ; elle provient d'une localité appelée *Arnaut-Keui* (village des Albanais), située sur les pentes septentrionales du mont Alem-dagh, en Bithynie [1]. La copie de M. Abdoullah, communiquée d'abord au docteur A. Mordtmann, antiquaire distingué de Constantinople, a été publiée en fac-similé par M. A. Sidéropoulos, dans un des derniers fascicules du *Syllogue littéraire hellénique* de cette ville [2]. Comme les publications de cette excellente société sont malheureusement peu répandues en Occident, je crois être utile à nos études en reproduisant ici un calque exact du fac-similé en question ; je le fais suivre d'une double transcriptions en minuscule, l'une littérale, l'autre correcte ; dans celle-ci, j'ai résolu les abréviations de l'original, ajouté les accents et rétabli l'orthographe classique.



[1] Ne pas confondre avec un autre Arnaut-Keui, situé sur la rive européenne du détroit, entre Kouroutchesmé et Bebek.

[2] Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς σύλλογος. Παράρτημα τοῦ ΙΘ' τόμου. P. 21 (Constantinople, 1891).

Ενθάδε κατακιτε Σανβατις υγος Γερωντηου Πρ^ς γραματευς κ^ς αιπηστατις τον παλεων. Ιρινη.

C'est-à-dire :

Ἐνθάδε κατακεῖται Σανβάτις, υἱὸς Γεροντίου πρ(εσβυτέρου), γραμματεὺς καὶ ἐπιστάτης τῶν παλαιῶν. Εἰρήνη.

« Ici est couché Sanbatis, fils de Gérontios *presbyteros*, scribe et président des Anciens. Paix. »

L'origine juive de notre texte est attestée, non seulement par son contenu et par la formule terminale Εἰρήνη, qui traduit l'hébreu שלום, mais par la présence des symboles caractéristiques, le chandelier à sept branches et le rameau de palmier, que M. Abdoullah a signalés, mais négligé de reproduire dans son fac-similé.

L'orthographe barbare, à laquelle nous ont habitués, d'ailleurs, les inscriptions funéraires juives de cette époque, témoigne d'une prononciation déjà très voisine de celle des Grecs actuels. Le lapicide emploie indifféremment ει pour ι et ι pour η ; αι s'échange avec ε, ο avec ω; les consonnes doubles sont supprimées (γραματευς). On notera particulièrement la graphie υγος pour υἱός, intéressante pour l'histoire du *gamma* intervocalique ; c'est la première fois, si je ne me trompe, qu'on la rencontre ; une inscription chrétienne d'Assos avait déjà fourni ὑγειοῦ pour υἱοῦ [1].

Le nom du défunt se lit Σανβάτις, fils de Γερόντιος. Σανβάτις est une forme nouvelle d'un nom dont on avait déjà rencontré, dans les textes ou les inscriptions, les variantes suivantes :

Σανβάτιος, *Corp. inscr. græc.*, IV, 8912 (Bithynie, chrétienne).
Σάνβατος (?), *C. I. G.*, III, 4074 (Ancyre, chrétienne ?)
Σαββάτις, *C. I. G.*, IV, 9910 (Rome, juive).
Σαβάτις, *C. I. G.*, IV, 9723 (Rome, chrétienne).
Σαββατιος, Synésius, ép. 60 ; Socrate, *Hist. eccl.*, V, 21, 6 (15).

Comparez aussi Εὐσαμβάτιος dans l'épitaphe juive de Korykos en Lycie (*Revue*, X, 76).

Tous ces noms propres, auxquels correspond la forme hébraïque *Sabbataï*, dérivent évidemment du nom du Sabbat, et c'est par la synagogue qu'ils ont passé dans l'église primitive. Le remplacement du double β par le groupe νβ ou μβ, que l'on constate dans les formes Σανβάτις, Σανβάτιος, Σάνβατος (?), Εὐσαμβάτιος, est un phénomène fréquent dans les idiomes sémitiques. C'est ainsi que le fameux

[1] Sterrett, *Papers of the american school at Athens*, I, 85, n° LXXII. Cf. Blass, *Ueber die Aussprache des Griechischen* (3e éd.), p. 107 suiv.

fleuve intermittent, que Josèphe (*B. Jud.*, VII, 5, 1) appelle Σαββατικός, est désigné dans le Midrasch (*Bereschit Rabba*, ch. 2)[1] sous le nom de סמבטיון, *Sambation* ; ou encore (*ibid.*, ch. 73, 72 *b*), סנבטיון, *Sanbation*. La même forme se trouve dans le Talmud de Jérusalem, *Sanhédrin*, c. x, *ad fin.*, 29 *c*.

Le nom du père, *Gerontios*, a une physionomie tout hellénique ; il dérive de la racine γερών, vieillard. Il est à remarquer que le nom ne se rencontre pas à l'époque classique ; on ne le voit apparaître qu'à l'époque chrétienne, soit dans les inscriptions (*C. I. G.*, 9148 et 9804)[2], soit dans les textes : il est porté notamment par un général de l'empereur Honorius (Olympiodore de Thèbes, § 16 = *F. H. G.*, IV, 59). On le trouve aussi dans la littérature talmudique : il est question d'un médecin juif appelé *Bar-Ghiranti*, contemporain de R. Jérémie, c'est-à-dire au milieu du IVe siècle (T. de Jérus., *Béça*, I, 7, p. 60 *c*)[3]. D'après cela, on serait tenté de voir dans Γερόντιος l'équivalent d'un nom hébreu ou araméen ayant la même signification. L'araméen סבא (*Saba*) est employé en Babylonie, non seulement comme épithète distinctive, mais comme nom propre.

Les titres ou dignités que nous rencontrons dans notre inscription sont au nombre de trois : πρεσβύτερος, γραμματεύς, ἐπιστάτης τῶν παλαιῶν.

Γραμματεύς, « écrivain », qui dans l'épigraphie classique a le sens de secrétaire ou greffier, est ici l'équivalent de l'hébreu סופר ; c'est le terme consacré dans le langage du Nouveau-Testament pour désigner ceux qui sont versés dans l'étude de l' « écriture », c'est-à-dire de la loi. Le titre de γραμματεύς a fini par se confondre avec celui de Rabbin, « Monseigneur », qui n'était à l'origine qu'une appellation honorifique, employée en adressant la parole aux lettrés, aux docteurs de la loi. Le terme grec figure fréquemment dans les inscriptions funéraires juives de Rome, datant du IIe au IVe siècle de l'ère chrétienne[4]. On voit que les Juifs de la région byzantine en avaient conservé également l'usage.

L'expression très curieuse ἐπιστάτης τῶν παλαιῶν se rencontre ici pour la première fois. On ne saurait douter que sous ce terme

[1] Dans le Talmud de Babylone (*Sanhédrin*, 65 *b*) et *Bereschit R.*, 2, sect. 11, 11 *d*, on trouve la forme régulière סבטיון, *Sabbation* (grec Σαββατεῖον). Cf. Jacob Levy, *Neuhebräisches Wörterbuch*, *s. v.* : Neubauer, *Géog. du Talmud*, p. 33.

[2] Le fragment romain (Kaibel, *Insc. Sicil.*, 1519), où on lit seulement ΓΕΡΟΝΤΙΟ, me paraît être également de provenance chrétienne.

[3] L'équivalence גירנטי = Γερόντιος est signalée par Zunz, *Namen der Juden* (*Ges. Schriften*, II, 8). Elle m'a été indiquée par M. Clermont-Ganneau.

[4] Garrucci, *Cimitero degli antichi Ebrei... Vigna Randanini*, p. 42, 46, 47, 54, 55, 59, 61. Du même, *Dissertazioni archeologiche*, II, 165 (nos 20, 21) et 182 (n° 21).

assez poétique de παλαιοί on ne doive reconnaître les « anciens », זקנים, de la communauté, beaucoup plus ordinairement désignés sous les noms de πρεσβύτεροι ou de γερόντες [1]. Si le lapicide s'est servi de cette expression insolite, c'est peut-être par un scrupule de lettré, pour éviter la répétition du mot πρεσβύτερος, employé quelques lignes plus haut [2]. Quant au mot ἐπιστάτης, il se rencontre plusieurs fois, dans l'Evangile selon saint Luc, dans le sens de « maître, rabbin » en parlant à Jésus [3]; mais ce n'est évidemment pas dans cette acception que l'a pris l'auteur de notre inscription. Ἐπιστάτης, qualifié par le génitif qui suit, ne peut signifier, d'après l'étymologie et l'usage, que *président*. C'est en ce sens qu'on disait à Athènes ἐπιστάτης τῶν προέδρων, ἐπιστάτης τῶν πρυτάνεων, pour chef ou président du bureau de l'assemblée du peuple, chef ou président des Prytanes (commission de permanence du sénat). Dès lors, l'ἐπιστάτης τῶν παλαιῶν de notre épitaphe n'est autre que le président des Anciens, le chef de la γερουσία, (conseil, sanhédrin) de la communauté juive dont le village d'Arnaut-Keui occupe le site (à moins, ce qui est toujours possible, que l'inscription n'ait été transportée d'ailleurs). Ce fonctionnaire est ordinairement désigné à Rome et à Naples sous le titre de γερουσιάρχης, à Venouse sous celui de γερουσιάρχων [4]; il ne doit pas être confondu avec l'ἀρχισυνάγωγος, dont les fonctions étaient exclusivement relatives au culte, tandis que les Anciens et leur président s'occupaient de tous les intérêts matériels de la communauté et en particulier de l'administration financière et judiciaire. Je ne connais aucun texte qui nous donne l'équivalent hébreu du titre de Gérousiarque; on peut conjecturer ראש זקנים.

La sigle πρ[5], de la ligne 5, donne lieu à une petite difficulté. La résolution de l'abréviation n'est pas douteuse : c'est une des plus communes dans l'épigraphie grecque tardive [5]. Mais on peut hésiter entre les lectures πρ(εσβύτερος) et πρ(εσβυτέρου). Dans la dédicace juive de Smyrne (*C. I. G.*, 9897), la même abréviation, employée dans deux lignes successives, doit s'interpréter, la première fois, par le nominatif, la seconde, par le génitif. Si je me suis décidé ici pour la seconde interprétation, c'est par des raisons tirées du contexte. Le mot πρεσβύτερος, fréquemment employé dans la litté-

[1] Philon chez Eusèbe, *Præp. evang.*, VIII, 7, 13 : τῶν ἱερέων δέ τις ὁ παρὼν ἢ τῶν γερόντων.

[2] Il aurait pu écrire γερόντων : peut-être a-t-il évité ce mot à cause du nom propre Γερόντιος?

[3] Saint Luc, V, 5; VIII, 24 et 45; IX, 33 et 49; XVII, 13. Cf. Schürer, *Geschichte*, II, 257-8.

[4] Schürer, II, 517, notes 106-108.

[5] Cf. Salomon Reinach, *Traité d'épigraphie grecque*, p. 234.

rature évangélique, désigne les membres ordinaires soit du sanhédrin de Jérusalem, soit des petits sanhédrins locaux [1], en d'autres termes, les Anciens; il est donc exactement synonyme du mot παλαιός, employé à la fin de notre inscription. Or, il n'est pas raisonnable de supposer que le même personnage soit désigné, à la fois, par le titre de « sénateur » et de « président du sénat » ; la fonction la plus importante, qui suppose et absorbe le degré inférieur, doit seule être mentionnée. Nous en conclurons que l'abréviation πρ^ς^ doit se traduire ici par πρεσβυτέρου : Gérontios, le père, était simplement un « ancien », un membre du Conseil local; son fils arriva à la dignité de président du même Conseil. Notons, en terminant, que le titre de πρεσβύτερος figure très rarement dans l'épigraphie juive, sans doute parce que la qualité de simple membre du Conseil paraissait trop peu importante pour être commémorée dans une épitaphe. M. Schürer observe [2] qu'on ne l'a pas rencontré une seule fois dans les inscriptions juives de Rome; aux deux seuls exemples qu'il en ait cités d'autre provenance — l'un de Smyrne (*C. I. G.*, 9897), l'autre de Korykos (*Revue*, X, 76) — s'ajoutera désormais celui d'Arnaut-Keui.

THÉODORE REINACH.

[1] Saint Luc, VII, 3 : πρεσβύτεροι τῶν Ἰουδαίων (à Capernaüm).
[2] *Geschichte*, II, 518.

INFLUENCE DE RASCHI

ET D'AUTRES COMMENTATEURS JUIFS

SUR LES

POSTILLÆ PERPETUÆ DE NICOLAS DE LYRE

Dans cette étude, nous nous proposons de montrer dans quelle mesure l'exégète Nicolas de Lyre s'est inspiré de Raschi et des autres commentateurs juifs, dans ses célèbres *Postillæ perpetuæ* (1293-1332). Nous nous attacherons surtout à examiner attentivement les passages des commentaires qui permettent de faire ressortir les caractères distinctifs de l'esprit de Raschi et de l'exégèse de Lyre. A ce point de vue particulier, les commentaires de ces deux auteurs sur les Psaumes offrent des matériaux très riches, parce que, de l'avis des personnes compétentes, ce sont là leurs meilleurs ouvrages [1].

Mais avant d'aborder notre sujet, nous croyons utile de dire quelques mots des travaux qui ont déjà été publiés sur la question dont nous nous occupons ici. Dans les plus anciens ouvrages sur Lyre [2], il est surtout question de ses opinions théologiques et de son origine [3]. D'autres auteurs [4] citent ce fait à l'honneur de Ra-

[1] Voir Fr. Delitzsch, *Einleitung in den Psalter* (1867), p. 41; voir aussi une étude de M. Fischer sur les *Postillæ* de Nicolas de Lyre dans *Zeitschrift für protestantische Theologie*, t. XVI, 462 (année 1889). Du reste, les *Postillæ* sur les Psaumes furent traduites de bonne heure en allemand. J'ai la copie d'une traduction allemande dont les mss. se trouvent à Vienne et qui porte la date de 1456; elle a été faite par un moine qui appartenait au même ordre que Lyre. Cf. Joseph Kehrein, *Zur Geschichte der deutschen Bibelübersetzung vor Luther*, p. 22.

[2] Cf. G.-W. Meyer, *Geschichte der Exegese*, I, 109, et Diestel, *Geschichte des A.-T. in der christl. Kirche*, 198, note 2.

[3] Gesenius (*Geschichte der hebr. Sprache und Schrift*) et Delitzsch (*Einleitung in den Psalter*, 41) le croient d'origine juive. Merx et Fischer combattent cette opinion.

[4] Zunz, Étude sur Raschi dans *Ztschr. f. Wissenschaft des Judenthums*, I, 86 (1823). Cf. Graetz, VII, 513.

schi que Lyre a beaucoup utilisé son commentaire. D'autres[1], enfin, font observer que Lyre a indiqué dans une phrase latine le quadruple sens que l'école cabbalistique donne de chaque mot. Voici cette phrase : *Litera gesta docet, quid credas Allegoria, Moralis quid agas, quo tendas Anagogia.* Mais, en réalité, il ne s'est occupé que de deux sens, le sens littéral ou historique et le sens mystique ou allégorique. Ce sont principalement MM. Diestel et Siegfried[2] qui ont étudié la question qui fait l'objet de notre travail. Les recherches de M. Merx[3] touchent également à notre sujet, car en parlant des anciens commentateurs, il s'occupe également de Raschi et de Lyre et indique les idées herméneutiques de ce dernier. Enfin, M. Fischer[4] a publié un travail dans lequel il étudie Nicolas de Lyre comme théologien, et, dans ce but, jette un coup d'œil rapide sur ses travaux exégétiques. Nous sommes d'accord avec M. Fischer sur la valeur de Lyre comme théologien, mais nous contestons le jugement qu'il porte sur notre auteur comme philologue, jugement qui diffère, du reste, de l'opinion de la totalité des historiens. Nous examinerons, d'ailleurs, dans le chapitre suivant les arguments de M. Fischer.

Les savants ont généralement admis que Nicolas de Lyre, à en juger par ses *Postillæ* sur l'Ancien-Testament, savait bien l'hébreu et était familiarisé avec les interprétations rabbiniques de la Bible. M. Fischer est d'un avis contraire. D'après lui, Lyre a pris le texte de la Vulgate pour base de son travail et n'a eu recours au texte hébreu que pour des détails, mais jamais pour déterminer le sens d'un verset complet. Ses connaissances grammaticales aussi, dit M. Fischer, étaient médiocres et ne lui ont pas permis de remanier le texte de la Vulgate. Examinons ces différents points de près.

Les endroits où Lyre s'occupe de grammaire hébraïque sont peu nombreux, parce qu'en réalité, des remarques grammaticales auraient eu peu d'intérêt pour la catégorie spéciale de personnes auxquelles Lyre destinait son travail. Il a voulu, en effet, expliquer en latin « la Bible latine pour ceux qui savent lire et écrire le latin. » On rencontre pourtant dans son commentaire sur les

[1] Schmiedl, *Studien über jüd. insbesondere jüd.-arab. Religionsphilosophie*, Vienne. 1869, p. 228 et 229.

[2] Siegfried, *Raschi's Einfluss auf Nicolaus de Lyra und Luther...* dans *Archiv für wissensch. Erforschung d. A. T.*, I, 428-456. et II, 39-65.

[3] A. Merx, *Die Prophetie des Joel und seine Ausleger*, Halle, 1879.

[4] M. Fischer, *Des N. de Lyra's Postillæ perpetuæ in V. et N. Testamentum in ihrem eigenthümlichem Unterschiede von der gleichzeitigen Schriftauslegung*, dans la *Ztschr. für prot. Theol.*, XV, 462 (1889).

Psaumes un certain nombre d'observations grammaticales. C'est ainsi qu'à propos de Psaume, v, 1, il remarque que « dans le mot *Hanchilot*, la syllabe *Ha* ne fait pas partie du substantif, mais indique l'article [1] ». Même observation au Psaume VIII, à propos du mot הגתית. Dans le Psaume IX, 1, à propos des mots עלמות לבן, il parle de l'usage, en hébreu, du singulier pour exprimer un collectif. En passant en revue les diverses interprétations auxquelles a donné lieu ce passage difficile, il dit que, pour quelques-uns de nos « docteurs », *doctores nostri*, ces mots font allusion à la mort des premiers-nés en Égypte, et que, au point de vue grammatical, on ne peut rien objecter contre l'emploi de בן pour בנים. Du reste, dit-il, Raschi également explique בן comme si c'était un pluriel [2].

Voici ce que dit Raschi sur ce passage : ואמר אני למנצח על מות לבן שיר זה לעתיד לבא כשיתלבן ילדותן ושחרותן של ישראל ותגלה צדקתם ותקרב ישועתם וג׳.

C'est également à Raschi que Lyre emprunte ce principe grammatical que la négation qui se trouve dans la première partie du verset peut se rapporter aussi à la seconde. Ainsi, pour Ps. L, 8, il dit : « *Holocausta autem tua in cons. meo sunt semper*. In Hebr. et in transl. Hier. [3] habetur : *et holocausta tua coram me sunt semper*, et secundum quod dicit Ra. Sa. et bene, ratione huius copulativæ *et* ly « non » quod est in principio versus hic resumitur, et est sensus : *et holocausta tua non sunt coram me semper* i. e. de cetero mihi accepta. Et hoc modo loquitur scriptura psalmi præcedentis ubi dicitur (LIX, 9) : *Non dabit Deus placationem suam et pretium redemptionis animæ*, subintelligitur similiter non dabit ». Raschi dit, en effet, לא על זבחיך אוכיחך אם אינך מביא לי זבחים ולא נגדי עולותיך תמיד.

On voit, par ce dernier exemple, que les remarques grammaticales de Lyre lui servent en même temps à améliorer le texte, contrairement à l'assertion de M. Fischer. Nous pourrions multiplier ici les exemples, mais nous citerons de préférence les passages où Lyre invoque l'autorité de Raschi et surtout ceux où il est question de modifications apportées à l'arrangement de ver-

[1] Ad cujus intellectum sciendum, quod in hac dictione « Hanechiloth » « Ha » non est de substantia vocabuli, sed est articulare accusativi casus in hebræo.

[2] Alio modo signat juventutem, sicut « alma » in Hebr. signat juveuculam, et hanc sequitur Ra. Sa. dicens quod David in Spiritu sancto prævidit juvenes fortes captivandos per Romanos etc. — et sic est sensus tituli prædicti « super juventutem filii » i. e. filiorum.

[3] Lyre parle ici de la « Translatio hier. juxta Hebr. veritatem », qu'il oppose à la « Translatio comm. » ou « Transl. nostra », c'est-à-dire le *Psalterium gallicanum*. Cf. Merx, *Joel*, p. 201, et Bleek, *Einleitung in das A.-T.*, 5e édit., Berlin, 1886, p. 555.

sets et parfois de psaumes entiers. Ainsi, déjà avec Ps. II, 1, commence toute une série de corrections, c'est-à-dire que Lyre propose de supprimer des additions qui se sont glissées dans le texte du *Psalt. gall.* Voici ce qu'il dit : « Sciendum igitur quod iste psl. in Hebr. et in transl. Hier. quæ est iuxta hebraicam veritatem est omnino sine titulo etsi in aliquibus libris inveniatur aliquis titulus ut Psalmus David vel aliquid huius modi, non est de textu, sed est appositus ab aliquo expositore sicut et in multis aliis psalmis, propter quod de titulo psal. (prout communiter scribitur in Bibliis) parum est curandum. »

A Ps. II, 7, il dit : « *Prædicans præceptum eius*, in Hebr. habetur : *Narrabo Dei præceptum vel statutum* et est principium versus sequentis (אספרה אל־חק יהוה) et similiter est in transl. Hier. i. Hebr., quod exponit Ra. Sa. ut sit verbum ipsius David dicentis Dominus præcipit mihi ut enarrem aliis quod sequitur. »

Il corrige donc ici *ejus* en *Dei*, divise mieux le verset, et s'inspire, pour sa traduction, du texte hébreu et du commentaire de Raschi. Au verset 12, il dit que נשקו בר a été traduit de diverses manières, parce que les mots נשק et בר ont des sens variés en hébreu, et, finalement, il adopte l'interprétation des « aliqui Hebr. », c'est-à-dire la signification messianique que le Midrasch donne à ces mots.

A Ps. XIV, 4, il corrige le texte latin en coupant autrement le verset, d'après le texte hébreu. Pour XLII, 3, il traduit : « Anima mea ad Deum fortem vivum (לאל חי) », et relève l'erreur commise par d'autres traducteurs qui ont écrit *fontem* au lieu de *fortem*, soit à cause de la ressemblance des lettres, soit à cause du verset précédent où il y a « cervus ad fontes aquarum ». De même, dans Ps. XLVIII, 4, XLIX, 12, et LIII, 6, Lyre corrige, d'après le texte hébreu, une série d'erreurs qui se trouvent dans le texte latin. Voici ce qu'il dit à propos de Ps. LV, 15 : « *In domo Dei ambulavimus cum consensu.* In hebr. hab. *cum fremitu*, i. e., cum turba magna, ut exponit Ra. Sa. » Raschi dit, en effet, אשר יהדיר היינו הגולים למתוק סוד... ברגש ברוב עם.

A XLVI, 3 et 4, il utilise le texte hébreu pour indiquer la liaison existant entre les deux versets ; au verset 8, il lit הדרך אלהים, et considère à tort אלהים, non comme la fin du verset 8, mais comme le commencement du verset 9. A Ps. LVIII, 9, Lyre ne s'attache pas seulement au sens des mots, mais modifie totalement la signification donnée à ce verset par la Vulgate. Dans LXXXVII, 6, il rappelle une explication de Raschi. Dans CV, 1, il explique le mot הללויה, disant qu'il est composé du mot הללו et de יה,

et v. 23, il dit que partout où le latin a « Ægyptus », l'hébreu a מצרים. A propos de CXXX, 4, il change l'explication de la Vulgate et déclare se rallier à l'interprétation de Raschi. Enfin, pour Ps. CXLV, dont les versets se suivent dans l'ordre alphabétique et où manque le verset commençant par le *noun*, il dit que la Vulgate a interpolé le verset *Fidelis dominus*, car il ne se trouve pas dans l'hébreu. Ces nombreux exemples prouvent que Lyre s'est écarté de la Vulgate pour le sens de versets entiers et même pour la coupe d'une série de versets. S'il se rapporte le plus souvent à la *Translat. Hier. juxta Hebr. ver.*, il se permet aussi parfois de donner une autre traduction, basée sur le texte hébreu. Du reste, pour la manière de diviser les Psaumes, il est en opposition avec la *Transl. Hier.*, quoiqu'il se tienne en apparence à la division adoptée par la Vulgate [1]. Ainsi, à propos du Ps. XXXIII, il dit : « Huic psal. non præmittitur tit. in Hebr. propter quod dixerunt aliqui quod non est distinctus a præcedenti : et occasione huius dicti respexi tres Biblias Hebr. et tres libros Hebraicos editos super librum psal. et in omnibus inveni hunc psal. distinctum a præcedenti non solum in signatione per spacium vacuum inter duos psal. sed etiam in quotatione, quia iste psal. apud Hebr. quotatur 32, præcedens autem 31, et eodem modo in transl. Hier. i. Hebr. distinguitur a præcedenti per literam magnam capitalem in principio et per quotationem : quia hic psal. ab eo quotatur 32 et præcedens 31. » Il fait une observation analogue pour le Psaume XLIII, et il admet, contrairement à saint Jérôme, que les Psaumes LXX et LXXI ne forment qu'un.

Dans cette question de la division des Psaumes, comme dans les objections qu'il fait parfois à la traduction adoptée par la Vulgate, Nicolas de Lyre fait preuve d'esprit critique et il montre qu'il possède les qualités nécessaires pour la saine interprétation d'un texte, tenant compte du contenu du passage à expliquer, n'acceptant qu'avec réserve les traductions existantes, comparant entre eux le plus de mss. possible et osant avoir une opinion personnelle.

Quel profit Nicolas de Lyre tira-t-il des autres sources rabbiniques ? On connaît le passage de sa deuxième préface de la Genèse, où il s'élève avec force contre les tendances mystiques de

[1] Lyre réunit les Ps. 9 et 10, à l'exemple du *Psalt. gall.* et de deux mss. de Kenn. et deux mss. De Rossi, et reste en arrière d'un numéro sur notre énumération jusqu'au Ps. 147, v. 11. Cf. Breithaupt, *Psalmi*, p. 5, note 13 : « ... Vel Psalmus ille qui jam in exemplari hebr. est decimus, ætate R. Salomonis Jarchi conjunctus fuit psalmo nono ».

l'interprétation des rabbins. Il s'en prend surtout aux nombreuses légendes rapportées par le Talmud et le Midrasch au sujet du Léviathan et du fameux *Behemot* de Job, XL, 15, et, dans cette polémique, il n'épargne pas plus Raschi, pour qui il professe pourtant d'habitude une profonde estime, que les autres rabbins. Il combat une première fois les croyances israélites au sujet du Léviathan, à propos de ce que Raschi dit sur Job : בהמות מוכן לעתיד [1], il y revient à propos du commentaire de Raschi sur Ps. L, 10 : בהמות בהררי אלף הוא המתוקן לסעודת העתיד שהוא רועה אלף הרים ליום..., il en reparle à Genèse, I, où pourtant Raschi rapporte la légende du Léviathan sans dire qu'il y croit, et enfin il recommence ses attaques à propos de Ps. XXIX, 9. Il attribue même à Raschi, au sujet de ce verset, une explication qu'on ne trouve dans aucune édition.

Nous devons ajouter que ces polémiques, comme le dit Lyre lui-même, sont « très rares » et peu variées. Par contre, il y a un certain nombre de midraschim que Lyre accepte pour son compte. C'est ainsi que, se référant à Raschi, il raconte à plusieurs reprises un miracle qui s'est produit lors de l'inauguration du temple par Salomon (à propos des Psaumes 24, 30 et 132). C'est ainsi également qu'il parle de la délivrance miraculeuse des enfants de Korah. Raschi cite encore d'autres midraschim dont Lyre accepte les uns, rejette les autres, et parfois passe totalement sous silence. Mais comme, en général, Raschi, dans son commentaire sur les Psaumes, ne rapporte que peu de midraschim, nous ne pouvons pas nous rendre exactement compte si Lyre était familiarisé ou non avec la littérature rabbinique.

Une fois, à propos du Ps. VII, Lyre cite un passage du Targoum d'après Raschi. Il dit : « Et ideo est alia expositio quam sequitur Ra. Sa. et Jonathan filius Oziel in transl. Chaldaica, quod Chus, sive Chusi, est hic nomen appellativum et significat Æthiopem et vocatur hic Æthiops ipse Saul, eo quod fuit denigratus infamia et moribus. » Le passage du Targoum est ainsi conçu : « תרגומא דאוריתא לדוד די שבח קדם י"י מטול די אנד שרתא על תבירא דשאול בר קיש דמין שבט בנינין. » Raschi adopte cette explication en disant : « כוש. מה כושי משונה בעורו אף שאול משונה במעשיו.

Parfois Lyre s'appuie sur la littérature rabbinique, soit pour éclaircir des points importants, tels que la division des Psaumes,

[1] L'édition de Bâle ne donne pas le commentaire de Raschi sur Job, mais ces mots s'y trouvent certainement, car Breithaupt les rend ainsi : « Behemoth, præparatum est (istud animal) in futurum. »

soit pour combattre une explication de Raschi. Pour le premier cas, nous avons cité précédemment un exemple, à propos du psaume 43. Le *Midrasch Tehillim*[1] joint les Psaumes 42 et 43, ou plutôt, sans faire aucune observation pour le Psaume 43, il indique le Psaume 44 (אלהים באזנינו) comme le 43e, mais à partir de 45 il suit l'ordre habituel. Nous avons déjà vu que pour נשקו בר (Ps. II, 12), Lyre oppose l'explication du Midrasch à celle de Raschi. Du reste, à plusieurs reprises, Lyre montre qu'il connaît le Midrasch. Ainsi, à propos de Ps. XIII, 2, Raschi dit : עד אנא. ארבע פעמים כנגד ארבע מלכיות ובשביל כל ישראל נאמר. Lyre désigne nominativement les quatre royaumes auxquels Raschi fait allusion. Or, ces noms, il ne peut les connaître que par le Midrasch. Ainsi, on lit dans *Beréschit Rabba*, § 2 : ר׳ ש׳ בן לקיש פתר קריא במלכיות. והארץ היתה תוהו, זו מלכות בבל, שנאמר, ראיתי את הארץ והנה תוהו (ירמיה ד); ובוהו, זו מלכות מדי, שנאמר, ויבהילו להביא את המן (אסתר י); וחשך, זו מלכות יון, שהחשיכו עיניהן של ישראל בגזירותיהן שהיתה אומרת להם, כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלהי ישראל, על פני תהום, זו מלכות הרשעה שאין להם חקר כמו התהום וגו׳. Et même là où le Midrasch est très obscur, Lyre indique clairement, et avec des observations historiques, les nations dont il s'agit.

Il y a principalement trois psaumes auxquels Lyre se voit contraint, dans l'intérêt de la tradition, de donner une signification messianique, et pour se justifier de ne pas se ranger à l'avis de Raschi, il s'appuie sur les mêmes autorités que lui, et montre ainsi qu'il sait les interpréter avec indépendance. Il s'agit du Ps. 80, où Lyre se réfère au *Beréschit Rabba*, § 88 : ויסבר שר המשקים והנה גפן מלפני, אלו ישראל... ; du Ps. 45, où il appuie son interprétation messianique sur les paroles suivantes du Targoum : שיפרך מלכא משיחא עדיף מבני נשא ; et, enfin, du Ps. 110, où il sait opposer avec habileté un autre passage du Targoum à l'explication de Raschi. D'ailleurs, pour ce Ps. 110, Lyre fait appel à toute son érudition rabbinique. Voici ce qu'il dit d'abord : « Et haec est sententia Ra. Barachiæ exponentis super Gen. illud Threnorum (cap. v, 2) *Pupilli facti sumus absque patre*, Deus sanctus et benedictus, ait Israel, vos dixistis coram me « Pupilli facti sumus absque patre » redemptor quem ego ex vobis suscitabo sine patre erit, sicut scriptum est Ps. 109 (Ps. cx, v. 3). De matrice auroræ tibi ros infantiæ tua ». En réalité, il comprend mal les paroles de R. Berakhya, qui fait allusion à Esther et non au Messie. Ce passage est ainsi conçu : ר׳ ברכיה בשם ר׳ לוי :

[1] Je me sers de l'édition de Daniel Bomberg, Venise.

אמר, אל להם הקב"ה לישראל, אתם בכיתם ואמרתם לפני יתומים היינו ואין אב. חייכם, אף הגואל שאני עתיד להעמיד מכם במדי לא יהיה לא אב ואם ה"ד (אסתר ב) ויהי אומן את הדסה היא אסתר בת דודו כי אין לה אב ואם. Par contre, il rapporte exactement, à propos de Ps. XVIII, 36, un passage du Midrasch Tehillim.

Lyre ne se contente pas de citer le Midrasch, il fait aussi usage de la littérature rabbinique postérieure. Ainsi, il mentionne R. Moïse Darschan, si fréquemment nommé par Raschi. Il connaît également Maïmonide, comme le prouve ce passage de sa préface des Psaumes : « Rabbi Moyses dicit in libro directionis perplexorum... » Toutefois, le *Moré Neboukhim* de Maïmonide n'a pas exercé sur lui une influence aussi grande que sur un autre docteur chrétien du moyen âge, Albert le Grand[1]. Il ne reproduit les vues de Maïmonide que pour les combattre, à l'instar de beaucoup d'autres docteurs de l'Église. Du reste, on se tromperait en concluant de ce chapitre que Lyre avait quelque faible pour les interprétations messianiques des rabbins ; il en était, au contraire, l'adversaire. Il n'invoque les autorités rabbiniques que pour justifier son opinion dans le cas où elle est conforme à la tradition, mais contraire à celle de Raschi.

On voit donc, par les exemples que nous venons de donner, que Lyre était non seulement capable d'utiliser avec indépendance le Targoum, le Midrasch et les ouvrages hébreux postérieurs, mais qu'il était familiarisé jusqu'à un certain point avec la littérature midraschique (Berèschit Rabba, Midrasch Echa, Midrasch Tehillim) et d'y trouver les passages dont il avait besoin.

Il nous reste encore à appeler l'attention sur deux noms mentionnés par Lyre dans des passages où l'on s'attendrait à rencontrer le nom de Raschi. Il dit à propos de Ps. II, 7 : « *Ego hodie genui te :* quod exponit *Ra. Joseph* sic : « magnificavi te, constituens te principem super populum Israel, qui dicitur primogenitus filius meus, et per consequens tu speciali modo es filius meus. »

Raschi dit la même chose, en s'en référant à II Sam., ch. III, v. 18 : בני אתה. ראש לישראל הקרויין בני בכורי והם יתקיימו על ידך כמו שנאמר באבנר כה אמר ה"י ביד עבדי דוד אושיע את ישראל ובשבילם אתה לפני כבן.

De même, dans son commentaire sur Ps. L, il attribue à un *Rabi Samuel Hebræus* une opinion qui semble avoir été celle de Raschi. Il dit que, d'après ce R. Samuel, l'arrivée du Messie sera annoncée par des miracles, entre autres, « scilicet quod omnes judæi, per orbem dispersi, quasi in momento congregabuntur ad ipsum in

[1] Cf. Joel, *Verhæltniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides*, Breslau, 1863.

Hierusalem, et secundum hoc exponit, quod subditur : *Congregate illi sanctor eius.* » Raschi dit : אספו לי חסידי . ועוד יקרא לשמים ולארץ שאספו לו הגלויות כענין שנאמר עורי צפון ובואי תימן (שיר ד) .

Les deux passages se retrouvent chez Breithaupt, on ne peut donc pas supposer que c'est par erreur que Lyre a mentionné les noms de Joseph et de Samuel. De qui s'agit-il, en réalité ? On sait que parmi les continuateurs de Raschi, deux savants se distinguèrent particulièrement, Joseph ben Simon Kara et Samuel ben Méir, et que Joseph ajouta des gloses au commentaire de Raschi sur le Pentateuque. Ce sont là certainement les personnages nommés par Lyre. Nous devons ajouter que, contrairement à l'assertion de Geiger, Joseph Kara, d'après le commentaire de Lyre, écrivit également des gloses sur les Psaumes, et que des passages du commentaire de Samuel ben Méir, comme le suppose avec raison Geiger, se sont glissés dans le commentaire de Raschi. Il est donc prouvé par ce qui précède, non seulement que Lyre doit beaucoup à Raschi, mais aussi que le commentaire de Lyre peut servir pour faire une étude critique de Raschi.

Après avoir essayé de déterminer, dans ce qui précède, l'étendue et la solidité des connaissances bibliques et rabbiniques que Lyre avait principalement acquises par l'intermédiaire de Raschi, nous allons comparer, dans la suite, le contenu même des commentaires des deux auteurs. Pour les divers points de cette étude, nous suivrons la méthode que Lyre a employée dans l'interprétation de chaque Psaume. Il s'occupe d'abord de l'auteur, étudie ensuite l'épigraphe et s'occupe enfin du contenu.

La manière dont Raschi divise les Psaumes n'offre rien de particulier. Raschi s'en tient aux cinq livres. Lyre, au contraire, dans Ps. I, déclare qu'il est impossible de retrouver aucun ordre dans le Psautier. Les Psaumes ne sont rangés, dit-il, ni d'après l'époque de leur composition, ni d'après leurs auteurs, dont les morceaux sont souvent séparés les uns des autres et éparpillés, ni d'après leur contenu. Il établit les divisions suivantes :

Ps. 1. Introduction, composée par Ezra, le compilateur des Psaumes.

Ps. 2-144. La partie principale, consacrée à la glorification de Dieu.

Ps. 145-150. Fin.

Ce qui nous importe le plus, c'est que, d'après Lyre, il n'existe aucun rapport entre l'époque de la composition d'un psaume et la place qu'il occupe. Lyre répète son jugement à propos du Ps. 72, où il s'agit d'expliquer la contradiction qui existe entre la phrase

finale כלו תפלות דוד et ce fait que plus loin on retrouve des psaumes attribués à David. Ici également Lyre reconnaît qu'il se range à l'avis de Raschi, d'après lequel les Psaumes ont été rangés dans l'ordre où ils furent trouvés. On s'explique ainsi que le Ps. 144 (145), qui, en réalité, est le premier, se trouve placé à la fin du livre, et que le Ps. 72, composé le dernier, est placé au milieu du livre. « Et hanc solutionem tangit Ra. Sa. in glossa sua. » En effet, Raschi dit : כלו תפלות דוד. רבותינו דרשו כלו כל אלו תפלות דוד לכלול כל הספר על שם דוד, ואף מה שאמרו בני קרח ועשרה זקנים על שם שהוא נקרא נעים זמירות ישראל (II Samuel, 23), ויש לפתוח כלו כמו נסתיימו, כמו רומו מעט (Job, 24) שומו שמים (Jér., 2); ואם כן הוא לא נכתב המזמור במקומו ואין מוקדם ומאוחר בספר, ונראין הדברים שלעת זקנתו כשהמליך אם שלמה אמרו.

Ce passage est de la plus grande importance, parce qu'il ne contient pas seulement une vue exacte sur la rédaction du Psautier, mais aussi une réfutation, appuyée sur des raisons grammaticales, de cette opinion, devenue traditionnelle chez les Juifs, que David est l'auteur de tout le Psautier [1]. Cette tradition avait été également introduite par saint Augustin dans l'Église, et Lyre ne se lasse point de la combattre à toute occasion. Paul de Burgos, dans ses *Additiones*, ne se montre pas moins infatigable à réfuter Lyre. Il nous semble que, sur ce point, la postérité n'a pas mis assez en lumière le mérite de Raschi et de Lyre.

Le passage talmudique auquel Raschi fait allusion se trouve dans *Pesahim*, 127 *a* : ר' מ' אומר כל תושבחות האמורות בספר תהלים כולן דוד אמרן, שנאמר, כלו תפילות דוד בן ישי, אל תיקרי כלו אלא כל אלו.

Voici encore deux autres passages du Talmud qui nous intéressent : *Pesah.*, 127 *a*. ... דאמר ריב"ל בעשרה מאמרות של שבח נאמר ספר תהלים : בניצוח, בניגון, במשכיל, במזמור, בשיר, באשרי, בתהילה, בתפילה, בהודאה, בהללויה; *B. Batra*, 14 *b* : דוד כתב ספר תהלים ע"י עשרה זקנים, ע"י אדם הראשון, ע"י מלכי צדק, ע"י אברהם, ע"י משה, ע"י הימן, ע"י ידותון, וע"י אסף.

Raschi a combiné ensemble ces deux derniers passages dans son commentaire sur Ps. I, 1, où il dit : אשרי האיש. בעשרה לשונות של זמר נאמר ספר זה : בנצוח, בניגון, בזמור, בשיר, בהלל, בתפילה, בברכה, בהודאה, באשרי, בהללויה; כנגד עשרה בני אדם שאמרוהו : אדם, מלכי צדק, אברהם, משה, דוד, שלמה, אסף, ושלשה בני קורח, והלוקין על ידותון, יש אומרים אדם היה כמו שכתוב בדברי הימים, ויש אומרים אין ידותון שבספר זה אלא על שם הדתות והדינים של גזירות שעברו עליו ועל ישראל.

[1] Voir, sur l'existence de cette tradition chez les Juifs, Graetz, *Geschichte d. Juden*, VI, p. 83.

Dans ce passage, Raschi s'écarte du Talmud sur deux points : au lieu de dire דוד על ידי, et de considérer David comme le seul auteur du Psautier, il le range simplement parmi les dix prétendus auteurs des Psaumes, et, de plus, il émet des doutes sur la personnalité de Yedoutoun.

Lyre rapporte inexactement ce passage, il omet le nom d'Adam et adopte celui de Yedoutoun. En réalité, tout cela a peu d'importance, car Raschi ne prend pas au sérieux la liste de *B. Batra*. Nulle part il ne reparle d'Adam et de Melchissédek comme auteurs de psaumes, et pour le Ps. 89, attribué par les docteurs à Abraham, Raschi s'en tient à l'épigraphe, qui en accorde la paternité à Êthan. Lyre est d'accord, sur ce point, avec Raschi.

Pour Raschi, Hêman ne semble pas avoir été un psalmiste, mais était simplement chargé de réciter le Psaume 88, composé par les fils de Coré. Il dit : להימן האזרחי אחד מן המשוררים בכלי השיר ויסדוהו בני קרח המזמור הזה שיאמרוהו הימן על הדוכן.

Lyre croit que Raschi reconnaît Hêman comme auteur des Psaumes, car il dit : « Ra. Sa. dicit quod materia hujus psalm. sunt afflictiones... quos prævidit Heman Ezraita. »

Au sujet de Yedoutoun, Raschi rapporte les diverses opinions existant au sujet de ce mot, les uns le considérant comme un nom de personne, d'autres comme un nom d'instrument de musique, d'autres enfin comme un mot dérivé de דה et faisant allusion au contenu du Psaume. A Ps. 77, il se range à la dernière opinion. A Ps. 39, Lyre considère Yedoutoun comme un auteur, et à Ps. 77, il adopte l'opinion de Raschi, qui attribue ce Psaume à Assaf et explique le mot Yedoutoun par le mot דה.

Raschi dénie à Salomon la paternité qui lui était attribuée des Ps. 72 et 127. Lyre suit Raschi pour le Ps. 72, mais il s'écarte de lui pour le Ps. 127, en disant que l'explication de Raschi est contraire à I Rois, VIII et à II Chroniques, V, et il déclare Salomon auteur de ce Psaume.

La tradition attribue à Moïse non seulement le Ps. 90, qui porte son nom, mais aussi les dix suivants, jusqu'à 100 inclusivement. Raschi cite cette opinion pour le Ps. 90, l'accepte pour le Ps. 91, et ne fait aucune remarque pour les autres. Lyre dit, comme Raschi, que ces onze psaumes répondent aux onze bénédictions de Moïse dans זאת הברכה, mais adopte pour le Ps. 95 l'opinion de saint Paul, qui l'attribue à David, et dit que le Ps. 99, qui mentionne Samuel, ne peut pas être non plus de Moïse.

NEUMANN.

(*La fin prochainement.*)

LES RELATIONS HÉBRAÏQUES

DES PERSÉCUTIONS DES JUIFS

PENDANT LA PREMIÈRE CROISADE

(SUITE ET FIN [1]).

Dans un précédent numéro de la *Revue* (XXV, 181), nous avons examiné quelle est, à notre avis, la source des trois principales relations publiées par la « Commission historique pour l'histoire des Juifs en Allemagne » sur les persécutions des Juifs pendant la première croisade. Il nous reste à indiquer le contenu de quelques appendices et de deux autres relations plus courtes publiées par cette Commission, à étudier en détail le texte hébreu et la traduction allemande et à faire connaître les corrections et les modifications qui nous paraissent devoir y être apportées.

Le premier appendice (p. 31) raconte la reconstruction, faite en 1104, de la synagogue de Mayence, brûlée en 1096. Le deuxième contient le récit de la persécution de Blois et des événements de Loches, de l'année 1171, contemporains de cette persécution. Ce récit (p. 31, l. 6 du bas — 34, l. 5), fait à l'instigation de R. Jacob ben Méïr, est dû probablement à Barukh ben Méïr d'Orléans. Ensuite vient une lettre des notables de Paris relative à ces faits (p. 34, l. 6 — l. 23), et, à la fin, une autre lettre concernant les mêmes événements, adressée par une personne notable de Tours à R. Yomtob pour être communiquée à Rabbênou Tam (p. 34, l. 24 — p. 35). L'auteur de cette dernière lettre est peut-être Barukh ben David Haccohen, nommé p. 33 et p. 68. Il est, en effet, raconté (p. 68, l. 10) que son intervention auprès du comte de Blois en faveur des Juifs de cette ville, injustement condamnés, était restée infructueuse, tandis qu'il réussit à obtenir la grâce des autres Juifs

[1] Voir *Revue des Etudes juives*, tome XXV, p. 181.

demeurés sur les terres du comte, moyennant une somme d'argent (68, l. 13, on parle de mille livres, et p. 34, avant-dernière ligne, il semble qu'il s'agissait de cent livres). D'après 34, l. 4 du b., c'est l'auteur de la lettre adressée à Yomtob qui réussit à prix d'argent à faire remettre en liberté par le comte de Blois des Juifs emprisonnés et baptisés de force ; nous supposons donc que les deux relations se rapportent au même fait, et nous en concluons que l'auteur de la lettre de la relation I est le Barukh ben David Haccohen nommé dans la relation IV.

M. Bresslau (Introduction, p. xxv) dit que la lettre écrite par Jacob d'Orléans (Rabbênou Tam), au nom de la communauté d'Orléans, se trouve dans le manuscrit de Londres de la relation de Salomon ben Siméon ; cette assertion est doublement erronée. Ce n'est pas Jacob d'Orléans tué à Londres pendant l'émeute de 1190, mais Jacob ben Méïr de Ramerupt, le petit-fils de Raschi, connu sous le nom de Rabbênou Tam, et mort à la fin de 1171, qui a écrit la lettre mentionnée par Ephraïm de Bonn (68, 3 du b.) comme étant la source à laquelle il a puisé pour sa relation. De plus, ce n'est pas cette lettre qui se trouve en appendice dans le ms. de Londres, mais une relation envoyée d'Orléans à Rabbênou Tam sur les événements de Blois, et dont Ephraïm de Bonn parle (68, l. 16) également.

Outre cette méprise, fâcheuse à coup sûr, M. Bresslau en a commis une autre p. xv, note 10, où il confond R. Salomon ben Isaac (Raschi) avec R. Simon b. Isaac. En tout cas, M. Baer, auquel M. Bresslau se réfère, est innocent de cette confusion. Le plus grand historien, s'il ne connaît pas l'hébreu à fond, — et M. le prof. Bresslau avoue qu'il ne possède pas cette langue — ne peut être à l'abri de ces erreurs désagréables.

Nous avons déjà parlé, dans notre article précédent, des relations I, II et III. Le numéro IV (p. 58-75) est une relation d'Ephraïm de Bonn concernant les persécutions de la deuxième croisade, avec des appendices relatant également des persécutions de la seconde moitié du XIIe siècle. Le texte, publié pour la première fois par M. Wiener dans son appendice à la traduction allemande de l'*Émék Habbakha* (Leipzig, 1858), est réédité avec des notes critiques, d'après quatre manuscrits qui contiennent aussi le numéro II.

Le numéro V (p. 76-78) est le fragment d'une relation où Éléazar ben Juda rapporte des désordres qui se produisirent contre les Juifs de Mayence en 1187 et 1188 ; ce fragment est publié pour la première fois d'après un manuscrit de Saint-Pétersbourg.

Les textes hébreux ont été édités par les soins de M. Stern. Préalablement, M. Neubauer, avec l'aimable obligeance et la cons-

cience qui le caractérisent, avait accompli le travail difficile de copier les manuscrits conservés en Angleterre et à Saint-Pétersbourg, de les comparer entre eux et d'en indiquer les variantes. Ces textes sont suivis (p. 81-219) de la traduction allemande faite par M. S. Baer et revue par M. Baerwald. Le traducteur (voir Introduction, p. XXVII) s'est imposé la tâche de rendre le texte de l'original aussi fidèlement que possible.

En tête des textes hébreux se trouve une petite préface où l'éditeur énumère les documents manuscrits qu'il a utilisés (p. VII-XII). Suit alors une étude critique des relations des croisades par M. Bresslau (p. XIII-XXIX). Un index des noms de lieu et de personne et une liste de fautes d'impression terminent l'ouvrage.

Déjà, dans notre précédent article, nous avons eu occasion de relever des incorrections dans le texte imprimé et la traduction des trois principales relations [1]. Nous allons faire ici, en détail, ce travail de critique pour tous les morceaux contenus dans le volume publié par la « Commission historique ».

Voici pour le texte [2] :

1, 10, lire [קבר ת[רפותם (comme 36, 10) ; 1, 12, au lieu de נשא, l. נשאם (comme 36, 12) ; 1, 4 du bas, au lieu de וצמאו, l. וצמו ; 1, dernière ligne, après אהל il manque le mot יעקב. — 3, 2, au lieu de והסגונים, l. והסגנים ; 3, 7, le mot תכניסו (avec le sens intransitif) est confirmé par le mot תכניסו qui se trouve dans le passage parallèle, 51, 21 ; il ne faut donc pas le corriger, comme le propose M. Stern, en תכנסו. La correction proposée par M. Stern de והגירם (3, 9 d. b.), qui rappelle Ps., LXIII, 11, en והסגירם, n'est pas nécessaire. De même, M. Stern a eu tort de remplacer par נורי הלב les mots נורי דלי de 4, 8 (trad., p. 89, note 77), expression qui est imitée d'Isaïe, XL, 15, הן גוים כמר מדלי. — 4, 7 du bas, au lieu de אחד, l. אלו (comme 6, 22). — 5, 14 du bas, au lieu de זקן, l. זקני ; 5, 13 du bas, au lieu de נרציתי, l. נתרציתי (comme lignes 7 et 9 du bas) ; 5, 10 d. b., lire עַמִּי (corrigé à tort en עִמּוֹ par M. Baer, 93, 9) ; 5, 9 du bas, au lieu de שיתעברו, l. שיעברו, et מחסורים n'a pas besoin de modification ; 5, 6 d. b., au lieu de לכן, l. קודם לכן (comme 52, 11 d. b.). — 6, 1, au lieu de והיה, l. ויהי ; 6, 16, avant ודבקו, l. בטחו (comme 53, 5) ; 6, 8 du bas, au lieu de שבועה, l. שבוע (de même 26, 15) ; 6, 5 du bas, au lieu de מלהגוה, l. מלהגיה. — 10, 6, au lieu de רפה, l. רפי

[1] Nous signalons ici quelques fautes qui se sont glissées dans notre article précédent. T. XXV, p. 184, l. 21, au lieu de הרעידו, l. הרעידו. — *Ibid.*, l. 22, après les mots hébreux, il manque l'indication du passage (17, 12 d. b.). — *Ibid.*, note 1, l. 2, après les mots hébreux, il manque l'indication (18, 15). — P. 194, l. 17 du bas, au lieu de 21, 8, lire 21, 18. — *Ibid.*, l. 5 d. b., au lieu de jeudi le 4, lire vendredi le 5. — P. 198, dernière ligne, au lieu de גהרגה, lire נהרגה.

[2] Il est entendu que, dans ce qui suit, le premier chiffre indique la page et le deuxième la ligne.

(deux fois); 10, 11, après פלט, il n'y a pas de pause, mais il y en a une l. 9, après זוללה; il n'y en a pas non plus après שם ligne 14 (cf. le passage parallèle 55, 22-25). — 11, 9, au lieu de עושה, l. עֲשֵׂה (comme dans le passage parallèle 56, 20); 11, 16, il faut compléter la lacune d'après 56, 8. — 13, 11 du bas, au lieu de התעורות, l. קטורת (cf. קטורת תרעבה, Is., I, 13); 13, 12 d. b., au lieu de ותתקעהו du ms. corrigé faussement en ותתקע, l. ותתקענה. — 15, 10, devant אחד, il semble qu'il manque le mot שר. — 16, 13, au lieu de בחצרים, l. בחצים (faute d'impression); 16, 15, au lieu de מגר', l. מגר; 16, 17, il faut probablement compléter la lacune par [ויתקבצו], et non, comme M. Stern le propose, par [ויתקבצו] qui se trouve déjà dans la ligne précédente. — 17, 13, au lieu de מכרדו, le sens réclame מכרדן : au lieu de שבראו, l. שבראן, et, au lieu de ואינו, l. ואינן. — 18, 13, il faut effacer le mot והנה; 18, 14, au lieu de שהולך, l. שהולכים; 18, 23, au lieu de עינוי, ce qui est tout à fait dénué de sens, il faut probablement עֵינֵי, qui devait être suivi de quelques autres mots, puis venaient sans doute les mots proposés par M. Stern comme complément, d'après le second récit parallèle (peut-être [המוחרים שנאנסו] באשר ראו עיני, semblablement à 17, 11 du bas); 18, 3 d. b., après le mot למאוד, il manque probablement encore מאוד (comme 20, 11, et dans le récit parallèle 41, 18). — 20, 7, au lieu de באותו, l. באותן; 20, 12, au lieu de קידושי, l. קדושי; 20, 21, au lieu de ומתחסרים, l. ומתחסרים; 20, 22, au lieu de ונבלים, l. ונכרים, et, au lieu de לשרמיע, l. לשמרע. — 21, 2, au lieu de ילל, l. יילל; 21, 5 du bas, au lieu de ובמרכו, l. ובמרכה. — 23, 8, devant לחדש, il manque le mot בששה ou בשבעה : cette dernière date serait, il est vrai, fausse, mais elle concorderait avec les autres dates fausses indiquées 20, 10, et 21, 18. — 24, 12 d. b., au lieu de לאחבור, l. ואחבור. — 26, 22, au lieu de בכם, l. לכם. — 27, 3, au lieu de אלוה, l. אלוהים. — 28, 6, au lieu de ולהולכו, l. ולהולכה; 28, 14, au lieu de מאוס, l. המאוס; 28, 21, au lieu de משקבצו, l. משקבצו; 28, 22, au lieu de והכנסם et והטבולם, l. והכנסים et והטבולים; 28, 23, après le mot עם, il manque probablement רב. — 29, 10, au lieu de שבתן, l. שבתות; 29, 11, devant מנו, manque le mot נגד; 29, 15, au lieu de קצת, l. קצה (comme p. 30); 29, 9 du bas, au lieu de מכנסים, l. מכנסים. — 30, 23, au lieu de בשלל, le sens exige בשלום; 30, 8 du bas, après ושמעה, il manque le mot אזנו — 31, 1, il manque, après le mot אוהלינו, les mots בל יצעון, ou bien il faut lire à la place de ובל, בל; 31, 2, devant עיר, manque le mot בי; 31, 21, au lieu de הכינו, l. הכינו; 31, 5 du bas, au lieu de בעם, l. בעם; au lieu de עם, l. דעם; au lieu de דעם, l. עם; 31, 4 du bas, au lieu de ייתר, l. יתר; 31, 2 du bas, au lieu de תסברנה, l. תסברנה; après תכתום, manque le mot יד. — 32, 14, ופצורע, l. ופצורע; 32, 22, au lieu de ומיתינו, l. ומיתנו. — 33, 21, au lieu de והנה, l. והנחת (cf. 67, 8 du b.). — 34, 4, au lieu de קיבלו, l. קובל; 34, 6 du bas, au lieu de מבתחילה, l. מבתחילה; 34, 3 du bas, au lieu de ק"ב, il faut probablement ק"ב (cf. 35, 19 : 34, 2 du bas, au lieu du second לו, l. לי. — 35, 17, au lieu de עלך שוחד, l. על השוחד;

35, 2 du bas, le point final après שלום doit être effacé et il faut lire, à la suite, אַהֲבַת צדק ושנאת רשע חשוק האמת נטוש השקר ישר לשון דבקות טעם.

37, 3, au lieu de תפלה l. תפלה; 37, 16, au lieu de תפקידנה, l. תפקידה; 37, 19, au lieu de זוג, l. זוגת; 37, 20, au lieu de עטרה, il vaut mieux lire עטודה, comme dans S.; au lieu de גזרה, l. גדרה, comme dans I Chron., IV, 23; 37, 3 du bas, au lieu de ויטרדום, l. וישדדום, comme dans O. et 2, 12. — 38, 15, après le mot לקבורה, il manque sans doute le mot ערומים, comme 2, 11 du bas; 38, 3 du bas, devant גויה manque le mot אזי. — 40, 18, au lieu de באזני, l. באוני; 40, 24, au lieu de חלפין, l. חלופין. — 41, 10, au lieu de למחרתם, l. למחרתו, comme dans S. et B.; 41, 12, au lieu de ונקבצו, l. ונתקבצו, comme B. et 18, 20; 41, 15, au lieu de וגררם, l. וגרדום. — 43, 7, au lieu de וחזרו להם השרים, l. וחזר לו השר (comme dans le passage parallèle 23, 13). Il n'y a pas à songer ici, comme le croit M. Baer, p. 163, note 30, à une autorité municipale comme les échevins, mais il est question d'un des fonctionnaires de la ville שר העיר, qui avait négocié avec les croisés au sujet des Juifs (cf. 23, 11 et s., et 43, 4 et s.); 43, 7, au lieu de ולא, il semble qu'il faut ואז; 43, 4 du bas, au lieu de תפסה, l. נתפסה. — 44, 4, au lieu de גיזבר ועבדו, l. גיזבר עבדו (comme dans S. et B., et le récit parallèle 23, 3 du bas). — 45, 8, au lieu de אום, l. איתם, comme dans O.; 45, 14, au lieu de כסוס, l. כסיס; au l. de ודמם, il faut peut-être ורהדם ידין (B. ורהם ידין) ou ודינם ידין; 45, 16, au l. de אנין, l. אאנין; 45, 7 du bas, au lieu de שערה, l. שערה. — 46, 1, au l. de מקומה, l. מקומם; 46, 2, au l. de מן, il faut peut-être ויז.

47, 7 du bas, au l. de סודי, l. יסודי. — 48, 5, au l. de ויענה, l. ויפנה (comme 47, 5): 48, 5 du bas, au lieu de יהון, l. יוחן. — 49, 3, au lieu de תראו, l. תיראו; 49, 6, au lieu de ויקח, l. ויקחו; 49, 8, au lieu de בעמיתינו, il faut probablement להמיתינו; 49, 11, au lieu de המסותר, l. המסומר; 49, 13, au lieu de כולום, l. כולם; 49, 15, au lieu de בנימוסי, l. בנימוסו; 49, 18, au lieu du second ונמשכו, lire ונמשלו; 49, dern. l., au lieu de הגזירות, l. בגזירת. — 50, 13, au lieu de כיעצב, l. בעצב; 50, 17, au lieu de התבו, l. התכו (faute d'impression); 50, 22, au lieu de לקרותו, l. לקרות (comme 11, 14 du bas, et 56, 3 du bas), et, au lieu de ונתעב, l. נתעב; 50, 24, au lieu de וירדין, l. ויורץ. — 51, 1, il faut insérer אַתָּ dans le texte, au lieu de אתה; 51, 9, au lieu de יש, qui est impossible ici, l. שום; 51, 11, au lieu de ושם, l. ושבו; 51, 9 du bas, au lieu de וקצונים, l. וקצינים; 51, 2 et 1 du bas, au lieu de והרגו סביב כנהר רינוס, qui ne donne pas le sens véritable, il faut probablement כנגד העירונים והבום (comme dans le passage parallèle 4, 8 du bas). — 53, 10, au lieu de כשנשתלק, l. כשנסתלק; 53, 10 du bas, au lieu de מלהמה dans le ms., l. מלהגיה (et non, comme M. Stern corrige, מלהגוה). — 54, 12, au lieu de ומכר נשים בגרונם, l. ומפרכסים בדמם (comme 55, 14); 54, 15, au lieu de מזרקות, l. זורקות. — 55, 19, au lieu de מנעגנים, l. מנעגעים; 55, 22, après התלוי, il n'y a pas de pause, mais elle est après כולם (cf. 10, 9 et s.);

53, 5 du bas, au lieu de ליבנו, l. ליבנס, comme 10, 17. — 56, 5, au lieu de כציוה (ms. כציוו), l. כציווי. — 57, 7, le texte du ms. de Darmstadt s'arrête au milieu de la phrase, au mot והבירו; suit la remarque du copiste que M. Stern (*ibid.*, note *e*) a si mal comprise : בכאן איני יודע כמה [ms. חסר] חסר, « ici il manque je ne sais combien ». Les lignes serpentées qui, dans le ms., surmontent ces mots et les suivants — ce signe est employé fréquemment dans les mss. hébreux du moyen âge et est bien connu — auraient dû appeler l'attention de l'éditeur et lui faire comprendre que c'est le copiste, et non l'auteur, qui parle. Cela eût évité à M. Stern une grosse erreur, qui a déterminé chez M. Baer une faute de traduction et poussé M. Bresslau à émettre des hypothèses fausses. — 58, 4, au lieu de לעובדה, l. לעוכדה. — 59, 4 et 12, au lieu de האבר, l. האבל « l'abbé » (cf. *Revue*, III, 13, et IX, 46). On se demande comment l'éditeur et le traducteur (p. 188, note 14, il y a *wir* « nous ») ont pu songer à expliquer ce nom par « Haber ». — 60, 15, au lieu de ולוקה, l. ועמד; 60, 18, au lieu de ועמדו, il vaut mieux lire ועמוד, comme dans O. — 61, 2 du bas, au lieu de ביום, l. לוים. — 62, 6, le mot גוטהלא de notre texte paraît être le mot exact, tandis que le mot גוטהלדא proposé par M. Stern et adopté par le traducteur (p. 192), et qui est aussi indiqué dans l'index des noms comme la véritable leçon, paraît faux, car une source indépendante de la relation d'Ephraïm de Bonn, que l'éditeur a négligée, porte גוטהיילא. Dans la liste des noms des martyrs de Worms publiée par M. Jellinek, קונטרס ווירמייזא וקהל ווינא, Vienne, 1880, p. 5, il y a une pièce portant cette inscription : ואלה שמות קדושי ווירמייזא בר"ח סיון בשנת תתנ"ו, et mentionnant parmi les martyrs מרת גוטהיילא הנטבעת. Or, contrairement à l'indication de l'épigraphe, ce document ne donne pas les noms des martyrs de 1096, mais de ceux de 1146, comme le prouve la comparaison de ces noms avec ceux qu'on trouve chez Ephraïm de Bonn. — 62, 9, au lieu de דאוה, l. דעוה ou ראוה. — 63, 1, au lieu de אבבה, l. אבבה; après פוגה, il faut un point; au contraire, le point après במחוגה doit être effacé; 63, 2, au lieu de חלקם, l. חלקה; 63, 3, au lieu de להמחגה, l. לוים חגה, et au lieu de לחזוקב, l. לחזוקה; 63, 12, au lieu de והדבור, l. והדבר (comme dans Jér., v, 13); 63, 13, au lieu de לרעיהם, l. לי רעיהם, et au lieu de מצורתיהם, l. מצורות הם; 63, 17, au lieu de החלל, l. חלל; 63, 18, au lieu de צרה, l. צדה (comme dans Jér., iv, 31); 63, 19, au lieu de רכחוץ, l. וכחוץ; 63, 21, devant דמי לך, il manque le mot אל. — 64, 3, au lieu de להבר, il faut probablement סופר; au lieu de המהודרת, il faut probablement lire המחודדת; 64, 4, au lieu de רנה, l. רצה, comme dans O.; 64, 16, au lieu de וישסעם, qui n'a pas de sens, il faut peut-être lire וישטה בם (cf. l'expression talmudique משטה אני בך) ou וימשכם. — 65, 10 du bas, au lieu de ירבוס, qui ne donne pas de sens, l. יתוסס, comme dans S. — 66, 7, au lieu de דבלנו, l. רב לנו (corrigé dans l'errata en כולנו, ce qui est faux). — 67, 8, le mot בכבלי des manuscrits, qui est exact, a été corrigé à tort par M. Stern en בחבלי, car il s'agit ici de chaînes (כבלי), et non de cordes (חבלי) de fer;

67, 11, le mot פתח, que M. Stern a laissé tel quel dans le texte et que M. Baer (200, 2 du b.) a traduit par « hatte er die Sache beilegen wollen » et qui ne peut signifier autre chose sinon « er zerschnitt », est tout à fait impossible ; il faut sans doute lire, comme dans S. et B., פתח, d'après le passage parallèle 33, 18; 67, 3 du bas, au lieu de ומירו, l. ומיר ; 67, avant-dernière ligne, au lieu de ואש, l. ואיש. — 69, 5 du bas, au lieu de שמוכתר, il faut sans doute שמו כתר. — 70, avant-dernière ligne, au lieu de נקמת, l. נקטה. — 71, 11 du bas, au lieu de באזור, l. באשר, comme dans O. et B. ; 71, 8 du bas, au lieu de יסובבו, l. ישכבו, comme dans O. ; 71, dernière ligne, au lieu de ונתרצו, l. ונתרצה.

76, 5 du bas, au lieu de קלקלתה שם תלוי, lisez קלקלת השם תלוי (cf. Deut., XXI, 23). — 77, 10, au lieu de ובידכם, lisez ובירכם ; 77, 18, au lieu de על, l. אל; 77, 4 du bas, devant אשר, il manque le mot עין. — 78, 5 du bas, au lieu de לשלוח, l. ונשלוח.

En outre, il y a encore deux corrections, indiquées par M. Stern dans la liste des errata, p. 223, qui sont inexactes ; il faut laisser tel quel le texte du ms. : 1° 14, 24, ונקברו אותם ne peut être corrigé en וקברו אותם, la forme nif'al employée de cette façon particulière faisant partie des particularités grammaticales du texte que l'éditeur (Introduction, p. XI) a déclaré ne pas vouloir corriger (cf., par exemple, 18, 20 et 30 ונקברו אותם, 23, 1, שנשחטו את כולם); 2° le mot נצחום, 46, 2, que M. Stern change en נצחם, p. 223, est exact et a ici la même signification que ונצחום de 6, 4 du bas.

La traduction allemande, due à M. Baer, laisse moins à désirer. Elle est le plus souvent exacte, mais on trouve encore trop d'erreurs et d'inexactitudes[1]. Ainsi, M. Baer traduit התועים par *die Irrenden* « ceux qui errent », et העירונים par *die Stædter* « les citadins ». Cette traduction n'établit pas une distinction assez nette entre les תועים et les עירונים, parfois même on est tenté de croire que, pour le traducteur, les deux mots désignent une même catégorie de personnes (par ex., 90, 5 du b., et texte, 4, 12 du b., התועים והעירונים ועמי הארץ). En effet, il semble donner au mot תועים sa signification morale « ceux qui errent, qui commettent des erreurs », c'est-à-dire les hérétiques. En réalité, תועים désigne « les croisés » et עירונים « les bourgeois », *Bürger*, et non pas « citadins ». Le mot שר est également mal traduit en plusieurs endroits. Au lieu de parler d' « employés (*Beamten*) et domestiques de l'évêque », le traducteur parle (86, 20) de « princes (*Fürsten*) et domestiques de l'évêque » (3, 3, שריו ועבדיו). Il en est de même p. 86, 17, et 176, dernière ligne, où il parle des « princes », des « nobles princes », 86, 2 du bas, et 177, 12, du « parent princier », *fürstlichen Verwandten*, de l'évêque, 175, 15 du bas. Or, il s'agit, non pas de noblesse princière, mais d'employés de l'évêque.

[1] Bien que nous écrivions ici pour des lecteurs français, nous croyons devoir corriger par les expressions allemandes convenables la traduction allemande de M. Baer. En français, ces corrections perdraient une partie de leur valeur.

M. Baer lit les lettres ב׳ר׳ placées devant les noms propres « bar » et dit, p. 91, note 93, que c'est le mot בַּר « fils » (Prov., XXXI, 2). Or, tous les manuscrits ont ב׳ר׳ avec les signes d'abréviation : cela prouve clairement qu'il ne faut pas lire בַּר mais בן רבי. Du reste, par piété filiale, un fils n'aurait jamais consenti à prendre le titre de Rabbi sans le donner au père. Quant à la manière dont les noms hébreux sont transcrits dans la traduction allemande, elle est très défectueuse, mais comme il n'existe pas de règles pour cette transcription, on comprend qu'elle présente des inconséquences, même dans un ouvrage scientifique.

Le nombre des passages mal traduits ou du moins inexactement rendus est considérable. Ainsi 88, 8, ce n'est pas « ueber dies alles », mais « für alles dieses » (texte ועל כל זאת ; cf. 3, 11 et 87, 2, על זה « dafür »). — 89, 19 a été mentionné plus haut, à propos de מרי דלי (4, 8). — 89, 21, il faut, non pas « ereifert », mais « vollauf beschäftigt » (texte טרודים). — 93, 9, ce n'est pas : « Auch ich will bei ihm hier bleiben », mais « auch ich will mein Volk zurück halten » (texte לעכב עמי). — 94, 11, משיבי מלחמה, d'après Is., XXVIII, 6, qui est expliqué dans *Meguilla*, 15 *b*, par זה שנושא ונותן במלחמה של תורה, doit être traduit par « die in religiösen Streitfragen Bescheid wussten ». — 102, 21, il ne faut pas « Damals fingen die Irrenden an den Namen ihres Erlösers zu entweihen », mais « Dann fingen die Kreuzfahrer an den Namen des Gekreuzigten zu preisen, denn sie hatten .. ihren Muthwillen getrieben... und sie erhoben ihre Fahnen (texte 10, 9 אז התחילו להלל ; cf. 55, 10 du bas ; להלל est ici à la place de לְהַלֵּל). — 105, 4 du bas, ce n'est pas « So werde (sprach er) dieses Blut zur Versöhnung mir » qu'il faut traduire, mais ce sont des paroles de l'auteur « möge mir dieses Blut zur Sühne für alle meine Vergehungen gereichen » (texte 12, 6 du bas). — 108, 14, il ne faut pas « man stiess », mais « sie stemmten ihre Füsse gegen die Schwelle » (texte ותתקעה). — 115, 13, il ne faut pas « dass falsch der Glaube ist, den sie sich gebildet », mais « sie erkennen nicht den der sie erschaffen hat » (texte, 17, 13, v. plus haut). — 118, 7, la traduction de כאשר ראו עיניו « als sie ihn ohnmächtig liegen sahen » n'est certainement pas exacte (texte, 18, 13 du bas, voir plus haut) ; 118, 5 du bas, le mot ילדות ne signifie pas « Kinder », mais « Jungfrauen ». — 120, 4 du bas, il faut, non pas : « die Wasserteiche, in die sie gelaufen waren », mais « die W. aus denen sie entkommen waren » (texte האגמים שיצאו משם). — 122, 2, ce n'est pas « aus dem Stamme Dan » qu'il faut traduire, car des traces de la tribu de Dan n'existent guère en Allemagne, mais il faut dire sans doute « aus dem Stamme derer die das Richteramt üben » ; peut-être y a-t-il aussi dans les mots משבט הדני une allusion à I Chron., XII, 35, ומן הדני ערכי מלחמה, à quoi on pourrait rattacher également משיבי מלחמה d'Is., XXVIII, 6, dans le sens talmudique cité plus haut, et ערכי מלחמה, 45, 7 du bas. — 132, 4 et s., ce n'est pas « Sie beschenkten », mais « Wir beschenkten » (texte וְנָתַנּוּ, comme 5, 4 du bas) ; il ne faut pas traduire : « un-

sere bösen Nachbaren unter den Städtern », mais : « unsere bösen Nachbaren, die Bürger » ; il ne faut pas dire « dass man ihr Vermögen weggenommen hatte », mais « da nahmen sie (die Juden) ihr Geld » (texte ולקחו מנמונם ושחדו). — 133, 2, il ne faut pas : « entschlossen sie sich », mais « versprachen sie » (texte אמרו cf. ואמר, 31, 10, et ואמרו, 26, dernière ligne). — 134, 8 du bas, au lieu de « dann trat der Oberste des Bischofs und der Beamten », il faut : « dann trat der Oberste der Garde des Bischofs und die Beamten » (texte שר הצבא של הנמון והשרים). — 138, 13, il ne faut pas : « der Freund Israels », mais « das Licht Israels » (texte מאור ישראל). — 139, 5, non pas « durch die Grenze », mais « durch sein ganzes Gebiet » (texte בכל גבולו). — 141, 6 du bas, ce n'est pas : « und jeden Tag kamen Zügler », mais « und jeden Tag kommen Zügler », cf. 25, 7. Le passage suivant est emprunté presque mot à mot à Jér., XII, 3, et, par conséquent, doit être traduit : « Du aber, Ewiger, überliefere sie dem Tode » (texte הַמְיַסְּרֵם וְהַקְדִּישֵׁם). — 142, 11, il ne faut pas traduire : « die ganze Nachbarschaft der Juden », mais « das ganze Judenviertel ». Il en est de même p. 143, l. 14 et 15. M. Baer n'a pas compris le mot שכונה, qui se trouve fréquemment dans le Talmud. — 144, 6, ce n'est pas « sind wir nicht zu diesem Tage erkoren », mais « ist das nicht der Tag an dem wir (von Gott) erkoren werden ? » (texte הלא זה יום נבחרנו, cf. 2, 1 : וזה הדור נבחר לפניו). — 147, 14, il ne faut pas « hier sind », mais « und einen Schuldenerlass von... » (texte והנה, l. והנחת, 33, 21, v. plus haut). — 150, 17, ce n'est pas « ob sie auch ihren Feinden also thun dürfen », mais « ob unsere Hasser also thun dürften (texte אם יעשו כן מְשַׂנְאֵינוּ); 150, 7, il ne faut pas « den Knaben » (au sing.), mais le pluriel « die Knaben ». — 152, 3, doit être rattaché à ce qui précède et traduit ainsi : « Liebe zur Tugend und Hass gegen den Frevel, Wohlgefallen an der Wahrheit und Verwerfen der Lüge, Redlichkeit der Zunge, Festhalten an Einsicht und Sichfernhalten vom Zorne ». — 155, 3, au lieu de : « liess die Glaubenstreue sich binden », il faut : « beobachtete sie ihr Gottesgebot » (texte תפקידנה נוטרה, l. תפקידה נוטרה). — 155, 7, au lieu de « gefällige », il faut traduire : « (vor Gott) wohlgefällige ». — 155, 12, au lieu de « als bewahrte Krone », il faut « eingebunden und eingeschlossen ist sie (in den Bund) mit dem Könige in seinem Heim » (texte ענודה צרורה עם המלך גדרה). — 159, 2, au lieu de « Seide », il faut traduire : « Purpur » (texte ושני) ; 159, 10 du bas, au lieu de « sie können nicht vertauscht, nicht verwechselt werden », il faut traduire « an ihrer Statt giebt es keinen Ersatz » (texte תמורתם אין חליפין). — 165, dernière ligne, au lieu de « auch in der dortigen Gegend gelegen », il faut traduire : « dort wo sie (die Stadt Altenahr) eben liegt » (texte באשר הוא שם). On veut dire que, tandis que le *village* d'Altenahr doit être désigné d'une manière précise par cette indication « bei Jülich », la situation de la *ville* d'Altenahr peut être présumée connue. — 166, 10 du bas, au lieu de « ich wanke und schwanke », il faut traduire : « ich klage » (texte אתנודד). — 167, 5, texte

45, 7 du bas, il faut « die gerüstet waren zum öffentlichen Geisteskampfe mit hoher Kraft, Thürme der Einsicht ». — 170, 12 du bas, au lieu de « und die beschwerliche Reise mitmacht », il faut « und den Weg bahnt » (texte לענות דרך, l. לפנות דרך). — 173, 18, au lieu de « des gelehrten R. », il faut « des Mar » (texte מדר, 50, 19, l. מר, comme il est établi par Jellinek, קונטרס ווירמייזא, 4, 7). — 175, 25, au lieu de « Dort predigten sie », il faut : « Dann fingen sie an zu predigen » (texte אז התחילו לקרות). — 183, 10 du bas, au lieu de « So begannen damals die Irrenden ihre Greuelthaten im Namen des Gekreuzigten », il faut traduire : « Dann fingen die Kreuzfahrer an den Namen des Gekreuzigten zu preisen (texte לחלל, dans le sens de להלל) und erhoben ihre Fahne... » (cf. 10, 9 et s., et 102, 21 et s.). — 186, 5, au lieu de « das ist mir nicht näher bekannt geworden », il faut : « hier fehlt ich weiss nicht wie viel », c'est une remarque du copiste concernant la défectuosité de son texte » (texte 57, 7, v. plus haut). — 187, 8, au lieu de « er möge einherziehen », il faut traduire : « zur Betrübniss » (texte לעוברה, l. לעוכרה; cf. עכר ישראל, I Rois, XVIII, 17). — 190, 2, au lieu de « Dränger und Irrende », il faut « feindliche Kreuzfahrer » (texte מצירים טועים). — 192, 13, au lieu de 906, l. 907, et au lieu de 1146, l. 1147 (texte בשנת תתק"ז. il est certain que cette leçon est la bonne, le mot rimant avec והוקז). *Ibidem*, au lieu de « ward mein Blut geschwächt und vergossen », il faut traduire : « ward... vergossen und abgezapft » (texte דמי הומק והוקז). — 193, 14, au lieu de « Man kniff sie an den Händen », il faut « man schlug sie mit den Händen ». — 194, 4, au lieu de « Kein Redner ist nicht mehr in ihr », il faut « und sprachlos (vor Schrecken) sind sie ». — 194, 7 du bas, au lieu de « dir gab ich mein Blut bei meiner Beschneidung schon », il faut traduire : « Bleibe nicht ruhig bei meiner Niedermetzelung » (texte דמי לך בהמילי [אל]); cf. Is., LXII, 7, et Ps., CXVIII, 10 : אמילם). — 195, 17 et s., la traduction de 64, 4 et s. est incomplète. רצה כעופר (cf. רץ כצבי, Abot, v, 20) n'a pas été traduit; רם est un vocatif et non un génitif, puisque le mot est précédé de הספר; enfin יה תנהו לעדתו לכפר... ne peut signifier : « der Herr hatte ihn für seine Gemeinde als Sühne bestimmt », mais cela signifie : « ô Herr... mögest du ihn als Sühne für seine Gemeinde hingegeben haben »; c'est là une pensée qui revient souvent, par exemple 17, 17; 45, 12 du bas. — 197, 5, au lieu de « sie starben vor Ermattung bei der Fahrt über das Meer », il faut traduire : « sie wurden schlaff und standen davon ab über das Meer zu fahren » (texte נתיגעו ופגעו מעבור, cf. I Sam., XXX, 10, פגרו מעבר). — 197, 4 du bas, au lieu de « von der Mahlzeit », il faut traduire : « nach der Mahlzeit » (texte אחר הסעודה). — 197, 3 du bas et s., au lieu de « er wird das Blut zeichnen », il faut traduire « Es wird das Blut aufwallen » (texte ירפוס, l. יתוסס). — 200, 2 du bas, au lieu de « hatte er die Sache mit Geld beilegen wollen », il faut traduire : « fing der Herrscher von Geld zu sprechen an » (texte פתח השלטון בממון). — 201, 3 du bas, au lieu de « blos ihre Seelen waren entflohen », il faut « blos ihre Seelen waren in Feuer

entflohen » (texte ולא נשרפו רק שרפת נשמתם, cf. 33, 12 du bas, où il est dit שריפת נשמה וגוף קיים, à rapprocher de *Sanhédrin*, 52 *a*, et du Midrasch sur Lév., x, 2-5, où il est aussi question des « âmes qui sont consumées et des corps qui restent intacts »). — 203, 1, au lieu de « So der Inhalt », il faut « So der Wortlaut » (texte זה הלשון). — 206, 5 du bas, au lieu de « Zollbeamten », il vaut mieux traduire : « Steuerbeamten » (texte מוכסים).— 207, 15, au lieu de « ehe man noch sie wieder eingeschlossen hatte », il faut traduire : « ehe sie sich zur Ruhe begeben hatten » (texte טרם ישכבו); 207, 7 du bas, au lieu de « und er antwortete », il faut : « und er zeigte sich gnädig » (texte ונתרצה). — 211, 15, au lieu de « gegen die wilden Völker », il faut « gegen die Mohamedaner » (texte : פראים employé comme paraphrase de ישמעאלים, d'après Gen., xvi, 12). — 214, 14 du bas, au lieu de « an einem ihrer Festtage », il faut « an St-Aegidien » (texte בגילא, Saint-Gilles, le 1er septembre). — 215, 6, au lieu de « und Ekron », il faut « und sie zerstört » (lire dans le texte ועקרום, et non ועקרון); 215, 12, au lieu de « das so genannte Grab des Gekreuzigten », il faut traduire « das Grab des Gekreuzigten » (texte 76, 5 du bas; v. plus haut). — 216, 4, au lieu de « bestimmten », il faut traduire « sprachen unter Thränen und er (der vorhergenannte Vorbeter) gab ihnen den Segen dazu » (texte בבכי ובירכם, l. בבכי ובירכם). A ceux qui s'offraient pour jeûner le lundi et le jeudi, l'officiant, conformément à une pieuse coutume, adressait une bénédiction pendant l'office

Outre ces inexactitudes, il faut encore relever ce fait que le même mot est parfois traduit de façons différentes. Ainsi, le mot כת est traduit p. 84, 12, par « Lager », et 113, 3 du bas, par « Partei »; גבאי 135, 5, et 137, 9, « Gemeinderechner », et 104, 3 et 16, et 184, dernière ligne, « Gelderheber »; תועים est traduit deux fois exactement par « Kreuzfahrer », 91, 2 et 4, mais partout ailleurs par « Irrende »; ונוצלו, 31, 13 « beschützt », et *ibid.*, 14 « gerettet »; כרך, qui signifie toujours « Stadt » (ainsi Mörs est appelée p. 43 tantôt כרך, tantôt עיר, et כרך אילנירא, la ville d'Altenahr, est ainsi appelée pour la distinguer, p. 45, de כפר אילנירא, le village d'Altenahr) est traduit 118, 7 du bas, 121, 6, 130, 8 du bas, 138, 14, 160, 2 du bas, par « Dorf », tandis que, 121, 11; 130, 6 du bas; 142, 2 du bas; 165, 7 du bas et ailleurs, M. Baer le traduit par « Stadt »; שריו, 86, 20, « Fürsten », 86, 2 du bas, « seine Grossen », 87, 1, « seine Hohen »; 134, 11, il y a la traduction exacte « seine Beamten ».

Pour la traduction, la Commission historique avait résolu (Introduction, p. xxvii et s.) que le traducteur ne rendrait pas littéralement le sens des expressions et tournures de phrase employées dans les relations hébraïques pour désigner les objets et les pratiques du culte chrétien. Il est évident qu'il était impossible de transcrire littéralement ces paraphrases renfermant souvent une raillerie. Ces expressions étaient, en effet, employées par pure habitude par les Juifs d'alors, sans qu'ils songeassent au sens réel du mot et à l'insulte qu'il renfermait originellement. Il serait donc injuste d'accu-

ser les écrivains qui se servaient de ces expressions d'avoir voulu proférer intentionnellement des injures contre les chrétiens. Cette circonstance a été reconnue par la Commission historique, qui renvoie à ce sujet au travail d'ensemble de Zunz (*Synag. Poesie*, 448 et suiv.). Elle a encore fait valoir un autre motif pour sa résolution, elle a pensé qu'une transcription littérale de ces termes injurieux choquerait les lecteurs modernes. Elle a donc décidé qu'au lieu des expressions usitées, on emploierait les mots véritables, tels que « Kirche », « taufen », en marquant ces passages d'un astérisque et en donnant une fois pour toutes en note la traduction littérale. Mais, d'après nous, c'est trop ou trop peu. C'est trop, en ce sens que si la Commission historique craignait de choquer les lecteurs modernes par ces expressions injurieuses, elle n'aurait pas dû signaler ces passages à l'attention par des astérisques et des notes. D'autre part, pour éviter une interprétation fâcheuse de ces passages, il eût été opportun de déclarer expressément dans l'Introduction qu'on s'est abstenu généralement de les traduire littéralement, et d'ajouter que ces passages, même dans leur sens littéral, ne peuvent pas passer comme des témoignages de l'intolérance juive vis-à-vis des chrétiens : c'étaient des cris de colère arrachés par la douleur aux Juifs maltraités et martyrisés de la façon la plus cruelle par les chrétiens au nom du christianisme lui-même. Qu'on lise les relations des croisades, où l'on voit couler à flots le sang des Juifs massacrés innocemment, et on reconnaîtra que ce n'était pas la faute des Juifs, si des sentiments d'hostilité, de vengeance et de mépris sont nés dans leur cœur contre l'Église chrétienne et tout ce qui dépendait d'elle et si ces sentiments se sont fait jour par des termes injurieux dans les écrits juifs du temps. Mais, quoique tout esprit impartial comprenne et pardonne ces imprécations des victimes contre leurs bourreaux, nous estimons que la Commission historique eût été mieux inspirée en laissant de côté les astérisques et la traduction littérale de ces termes injurieux. La science exige naturellement qu'on laisse dans le texte hébreu tous les mots injurieux, sans y rien changer. Nous aurions aussi compris que dans un commentaire philologique et exégétique sur le texte hébreu, on eût traduit littéralement tous ces passages. Mais pour la science historique, que la Commission avait surtout en vue, il suffit d'une traduction ne s'attachant pas servilement à la lettre, mais rendant le plus fidèlement possible le sens. Nous devons ajouter que M. Baer a parfois placé des astérisques là où il s'est écarté, dans sa traduction, du texte, parce qu'il croyait à tort que ce texte renfermait quelque terme injurieux. Ainsi, 89, 4 du bas, il traduit בדרך תעותינו (texte 4, 12) par « Weg zu Christus » et surmonte ces mots d'un astérisque, tandis qu'il signifiait « Weg unserer Irrfahrt », c'est-à-dire la croisade (il a traduit pourtant avec exactitude ללכת בתעות, 82, 12, et ללכת בדרך תעות, 131, 7 du bas); de même, il traduit (90, 7 du bas) לילך לתעות, « zum Erlöser walfahren », avec un astérisque, quoique, dans les deux cas, le mot תעה

soit employé dans le sens de « faire la croisade », sans aucun sens injurieux. Du reste, cette racine תעה a embarrassé M. Baer. Comme nous l'avons déjà fait remarquer plus haut, il voit deux fois dans le mot תועים une expression injurieuse, « ceux qui sont dans l'erreur » au sujet de leurs croyances, pour désigner les croisés, et alors il y ajoute un astérisque, mais partout ailleurs il omet l'astérisque. — Les notes accompagnant la traduction témoignent de la compétence, du zèle et de la conscience du traducteur, mais ici aussi, il y a bien des choses à rectifier et à suppléer. La note 77 de la p. 89 (v. plus haut) et la note 91 de la p. 91 sont inexactes. אנשי קדש n'est pas seulement usité pour parler des martyrs (cf., par exemple, 28, 9 du bas), mais, d'après Exode, XXII, 30, c'est un terme désignant les Israélites en général. — 142, note 293, le chiffre 856, abréviation du millésime 4856, est exactement la valeur numérique des lettres ponctuées dans les mots cités dans le texte d'après Lament., II, 20 : אם יהרג במקדש ה׳ כהן ונביא. — 144, note 288, au lieu de Ramru, l. Rameru. — 148, note 318, שהרמתו ne peut être rapporté qu'à ceux qui s'échappèrent du feu. — 163, note 30, au lieu de השרים, le texte hébreu doit porter שר, et le שר retournant à la ville est le même que celui qui est allé au devant des croisés hors de la ville, à 163, 6. — 197, la note 48 est fausse. Il est fait allusion ici, non à la fable du renard dont parle Raschi, et qui ne serait pas de mise ici, mais à celle qui se trouve dans *Midrasch rabba* sur Esther 3, 1. La fable est dirigée ici naturellement aussi bien contre les chrétiens que contre les mahométans. — 116, note 195, il fallait renvoyer à *Midrasch rabba*, ch. LXX, sur Genèse, XXIX, 24. — 116, 5. du bas, il y aurait eu lieu de renvoyer au *Memorbuch* de Mayence (*Revue*, VII, p. 9), d'après lequel le martyre des Juifs de Cologne מנחרת הנצרת תתנ"ו aurait eu lieu le lendemain de la fête de la Pentecôte. — 168, 7, il manque l'indication de la source, qui est le Yalkout, ch. XX, et ספר גן עדן dans le *Beth ha-Midrasch* de Jellinek, t. II, nº 6. — 211, 19 (v. plus haut). Pour quelques noms de martyrs (p. 23, 31, 44, 48, 50, 61, 62), il aurait fallu aussi tenir compte de la Hazkara de Worms publiée par M. Jellinek.

L'identification des noms de lieu n'a pu se faire avec une certitude absolue pour tous les noms. Ainsi, par exemple, הם, p. 63, est identifié avec Ham, dans le département de la Somme, ce qui est contesté par M. Neubauer (*Revue*, III, 14, note 3). — קרנטן, p. 63, devient douteux par suite de l'existence de trois endroits portant le nom de Carentan ou Charenton. — רשל, p. 25, qui est remplacé à p. 28 par שלא, est énigmatique ; la relation parallèle d'Eliézer b. Nathan, p. 46, 6, au lieu des mots ובפרגא ובושל ובבהיים de I, a simplement ובפראגא. Comme la relation I, p. 28, après une courte notice sur les événements de Ratisbonne, en a une sur שלא et ne parle pas du tout de Prague, il y a lieu de supposer que la persécution juive à Prague se rattachait étroitement à celle de רשל ou שלא, et que, par suite, Prague et רשל étaient des villes voisines. Cette hypothèse est confir-

mée par le récit de 28, 7 du bas, dont il résulte que les Juifs habitant l'Autriche (ארץ ההורי, cf. 30, 15) étaient considérés comme les coreligionnaires les plus proches des Juifs de שלא. L'Autriche et la Bohême avaient été réunies peu de temps auparavant (1081-1083) sous la domination du duc Wratislaw II de Bohême; c'est pourquoi, il est absolument logique que les croisés, d'après la relation I, citent aux Juifs bohémiens de שלא l'exemple de leurs frères autrichiens qui ont subi le martyre. L'indication de la page 29, 3, disant qu'en face de la ville de שלא il y avait, de l'autre côté du fleuve, une autre ville, permet de supposer que cette autre ville était Prague. Le mot ובבהיים qui vient après le mot בושל ne serait donc pas, comme M. Baer l'indique (p. 131), Pappenheim, mais signifierait (l. בבהיים) « en Bohême ». On ne comprendrait pas non plus que l'auteur de la relation I, qui rapporte les faits dans leur ordre, fasse suivre les noms de Trèves, Metz, Ratisbonne, Prague et ושל du nom de Pappenheim, et qu'après avoir parlé en détail de Trèves, Metz, Ratisbonne et שלא, il ne dise pas un mot de Pappenheim, quoique, en sa qualité de Mayençais, il ait dû entendre plutôt des récits concernant cette ville que touchant des communautés juives de la Bohême ou de l'Autriche. La seconde relation ne sait rien non plus d'une persécution qui aurait eu lieu à Pappenheim en 1096, pas plus que le *Memorbuch* de Mayence.

Aronius (*Regesten*, n° 200) croit qu'on pourrait identifier cette ville au nom énigmatique avec Prague, si Prague n'était citée à côté d'elle. Peut-être s'agit-il d'une ville située en face de Prague, sur l'autre rive de la Moldau, par exemple, Wissegrad. On s'expliquerait ainsi que la relation I concernant Prague et Wissegrad (בפראגא ובושל ובבהיים, l. בפראגא ובושגרד בבהיים) se contente d'une seule communication relative à Wissegrad et que la relation II ne mentionne que Prague, où les Juifs aient eu à souffrir des croisés. Le récit dans I, p. 28 et s., est, en tout cas, exagéré à la manière d'une légende et repose sur des rapports venus de loin ; le chiffre de 1,000 cavaliers chrétiens armés et de 500 cavaliers juifs ne prouve qu'une chose, c'est que c'était une grande ville et une grande communauté juive. Il ressort aussi de cette phrase de la relation אנשי שהיו בעיר שלא ... השם (28, 9 du bas) que cette communauté était très considérée. Un document de l'an 1091 (Aronius, *Regesten*, n° 173) parle du faubourg de Prague et du village de Wissegrad, où demeuraient des Juifs très riches.

M. Bresslau (Introd., p. xx, note 10) observe avec raison que pour le nom de lieu מולנהים, 30, 16, il est difficile de songer, comme le veut M. Baer, p. 140, note 282, à Leiningen; Aronius l'identifie avec Müllheim (*Regesten*, n° 185) ; mais alors il faudrait lire מולנהים[מ]. — מיזנבורק, 30, 17, est sans doute, comme on l'observe p. 141, note 283, Wieselburg, en Hongrie, et, par suite, ne doit pas être corrigé en איזנבורק, car Wieselburg (en hongrois Mosovy) s'appelait autrefois Mosenburg, *castrum Mosonium*. Il faut donc rétablir

מיזנבורק dans le texte hébreu, 30, 17, et dans l'index aussi il faut, au lieu de איזנבורק, מיזנבורק. Les noms de lieu Leiningen et Pappenheim, quoique probablement inexacts, se trouvent dans la traduction comme dans l'index sans point d'interrogation. ושל (שלא) manque dans l'index, parce qu'on n'a même pas essayé d'identifier le mot. Par contre, l'index aurait dû avoir le nom de שטולפיך (p. 62), Stuhlbach (?), p. 193.

Du reste, l'index n'est pas fait avec toute l'exactitude désirable. Les noms de Dani (דני) et de Meïr ר' מאיר auraient pu être omis, le premier n'étant qu'un nom biblique employé dans un sens malicieux, et le dernier faisant partie d'une citation talmudique. Par contre, pour quelques noms de personne, il n'indique pas la page où ils sont cités, par exemple pour Juda bar Isaac, il manque l'indication, p. 13; de même, pour Nathan bar Samuel, il n'indique pas la page 74; pour Rachel, la page 13; pour Samuel, la page 60. Il y a aussi des omissions, par exemple, le nom hébreu יוחן pour Jean; אוטו à propos d'Otto; au lieu de Isebel, il faudrait Isabelle (épouse du comte Thiébaut de Blois); pour Juda b. Abraham, il aurait fallu, outre יודא, mentionner יהודה; au lieu de Ramru, l. Rameru; enfin, il y a des fautes d'impression, par exemple, ולנהיים, l. ולנהים(?); ייבילא. l. יינבילא; פולצלונא, l. פולצלינא. L'utilité de l'index aurait beaucoup gagné si, comme pour le mot *Heinrich*, où les différents personnages qui portent ce nom ont été distingués par des indications plus précises, on avait employé ce procédé régulièrement pour distinguer les noms hébreux; ainsi, par exemple, au lieu de Abraham (אברהם), 20, 21, 60, 71, 72, il faudrait Abraham (אברהם), 60; Abraham (bar Juda), אברהם בר יהודה, 20, 21; Abraham, le scribe de Carentan אברהם הסופר מקרנטן, 71 et 72. — Au lieu de Joseph (יוסף), 15, 35, 42, il faudrait : Joseph (bar Abraham) יוסף בר אברהם, 42; Joseph bar Kalonymos יוסף בר קלונימוס, 15; Joseph Haccohen יוסף הכהן, 35. — Des épithètes comme הכהן, הלוי, ou des titres comme הגדול, הגבאי, ההזן, ההזקן, ou des désignations par le nom du lieu d'origine, comme, par exemple, בנימין מוולדומיר ou יוסף הזקן נשפירא ou קלונימוס בר' יוסף auraient dû être cités régulièrement dans l'index, et non exceptionnellement.

Ces observations faites, il est de notre devoir de proclamer hautement que la Commission historique a rendu un service sérieux à l'histoire juive en publiant le second volume des *Quellen*, qui renferme les divers documents que nous venons d'analyser.

PORGÈS.

LES JUIFS DE CANDIE

DE 1380 A 1485

On sait peu de choses de l'histoire des Juifs de Candie au moyen âge, comme, d'ailleurs, de celle de beaucoup d'autres régions. Aussi faut-il accueillir avec empressement tous les renseignements propres à combler cette lacune. La *Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome* vient de s'enrichir d'un nouveau fascicule, le 61e, qui répond, en partie, à ce *desideratum*, en fournissant quelques notices, qui ne manquent pas d'intérêt, sur la condition des Israélites Candiotes de 1380 à 1485 [1]. L'auteur de cette publication, malheureusement posthume, Hippolyte Noiret, avait dépouillé les papiers du sénat de Venise pour ce qui concerne la domination de la république sur l'île de Crète pendant ce laps d'un siècle. Il avait analysé, résumé et quelquefois copié *in-extenso* toutes les pièces qui rentraient dans son programme, se proposant de poursuivre ses recherches et d'écrire une histoire de cette île fameuse. Il est bien fâcheux qu'il n'ait pu lui-même présenter ses trouvailles et les accompagner d'un commentaire qui leur aurait restitué leur véritable caractère. Les histoires écrites uniquement d'après des documents officiels sont le plus souvent des trompe-l'œil, car elles risquent de ne présenter qu'un côté de la vie, et non le plus intéressant ; il faut qu'elles ne négligent pas les autres sources d'information, si elles veulent être complètes et fidèles. L'histoire juive, en particulier, telle qu'on est en train de la constituer avec les données empruntées aux archives, a bien chance de rester stérile ou de répandre des idées fausses si elle ne profite pas des secours que peuvent lui prêter les écrits juifs ; outre qu'elle est nécessairement partiale, puisqu'elle n'écoute que des voix généralement hostiles à ceux

[1] Noiret (Hippolyte), *Documents inédits pour servir à l'histoire de la domination vénitienne en Crète de 1380 à 1485, tirés des archives de Venise.* Paris, Thorin, 1892; in-8° de xx + 601 p.

qu'elle étudie, elle les voit sous un jour que modifierait sûrement la connaissance des manifestations diverses de leur activité.

Qui ne lirait que les notices ou analyses de ce volume et se formerait là-dessus un jugement sur les Juifs de Candie serait bien surpris ensuite par le tableau, malheureusement un peu trop technique, que M. Steinschneider a tracé de leur activité littéraire, justement dans cette période qui s'étend de la fin du XIVe à celle du XVe siècle [1]. C'est l'époque de la floraison des études scientifiques et littéraires des Juifs de cette île, renaissance dont témoigne à lui seul le nom des Del Medigo. Pour qu'une population pieuse comme celle de cette île, qui renfermait dans son sein jusqu'à des Kabbalistes, ait donné le jour à des savants instruits dans les sciences classiques et philosophiques, il faut supposer qu'elle n'y était pas si détestée qu'on le dit, ni qu'elle ne se composait que d'âpres usuriers et de sordides marchands. La France a bien vu au XIVe siècle les Juifs honnis et maltraités à cause de leurs usures, mais ces Juifs, revenus avec la guerre de Cent ans, n'étaient que des prêteurs d'argent : aussi de leur travail littéraire point de trace. La production littéraire est un sérieux criterium de la condition sociale.

Ces réserves faites d'avance, examinons ce que nous révèlent ces documents.

Pour le gouverneur de l'île, et, par conséquent, pour le Sénat vénitien, les Juifs avaient le tort d'être riches ou de passer pour tels. C'est le motif qu'on invoque toutes les fois qu'on veut leur imposer de nouvelles taxes, par exemple en 1387 [2], en 1395 [3], en 1439 [4], ou qu'on restreint leurs droits, comme en 1412. En cette année, on se plaint qu'ils accaparent tout, à Rethimo, qu'ils sont les maîtres des deniers et des hommes, qu'ils possèdent toutes les boutiques de la place de cette ville et des alentours [5].

[1] *Candia, Cenni di storia letteraria*, dans *Mosè, Antologia israelitica*, Corfou, II (1879).

[2] Page 13, 25 février 1387 : taxe de 2500 hyperpères. « ... Sicut notum est in civitate nostra Candide et per insulam sunt quamplures Judei cum maximo havere et valde divites, qui consecuntur in illa civitate et in tota insula maximam utilitatem et commodum cum modico onere suo. » Cette nouvelle taxe n'annule pas les précédentes.

[3] Page 71 : nouvel impôt de 3,000 hyperpères.

[4] Page 387, 21 février 1439.

[5] Page 213, 27 octobre 1412. « ... exposuerunt quod Judei dicte terre (Rethimo), non contenti de utilitatibus et inextimabilibus lucris que consequuntur ex usuris et collegantiis, capiunt totum lucrum et conviamen quod consequitur, in illa terra, ex arte et exercicio mercantie, in tantum quod dici potest quod ipsi Judei sint domini denariorum et hominum illius terre et districtus, et ulterius quod ipsi Judei occupant quasi omnes stationes, appothecas et magacena, tam posita super platea Rethimi quam circa et prope ipsam plateam. »

Les taxes pleuvent sur eux dru comme grêle : en 1387, 2500 hyperpères en plus des 1000 hyperpères qu'ils payaient jusque là [1] ; en 1395, 3000 hyperpères (p. 71). En 1403, c'est sur eux que retombe la charge d'acquitter la moitié des frais de réparation d'une partie des murs de Candie, parce qu'ils profiteront particulièrement de ces travaux [2]. En 1407, ordre est donné au gouvernement de Crète d'enlever les immondices déposées par les particuliers ou se trouvant sur les voies publiques : les Juifs doivent supporter le cinquième de la dépense (p. 175). Or, il faut observer que, même au temps de leur plus haute prospérité, les Juifs de Crète n'ont pas dépassé le chiffre de 1.160, sur une population de près de 200.000 habitants. En 1439, il leur est enjoint de payer annuellement, et pendant trois ans, 4.000 ducats pour subvenir aux frais de la guerre, alors que les habitants des cités et bourgs de Crète et de Sithie n'ont à verser qu'une somme égale et pour une fois seulement (p. 387).

Les impositions extraordinaires du genre de celles-ci sont les plus lourdes, mais non les moins fréquentes ; elles sont motivées toujours par l'état de guerre, qui est presque la condition normale de la république vénitienne en ce siècle ; elles sont le plus souvent destinées à l'armement de galères. En 1402, ordre du Sénat d'armer deux galères, aux dépens des habitants de Candie, pour la défense de la Crète contre les Turcs (p. 123) : même ordre en 1431 (p. 350) et en 1432 (p. 354) ; en 1465 et 1485, c'est pour les fortifications de Candie qu'il est fait appel à leurs subsides (p. 498 et 552). Or la part contributive des Juifs dans ces dépenses est toujours énorme.

Ce ne sont pas les seuls services qu'ils rendent à la République : ils sont tenus, à toute réquisition, de prêter au gouvernement de l'île les sommes fixées par le Sénat ; il faut voir en 1447, sous quelles peines ils sont condamnés à s'exécuter et promptement [3].

[1] Page 13, 25 février 1387. L'hyperpère était une monnaie d'argent valant 1/4 ou 1/6 de ducat.

[2] Page 143, 28 mars 1403 : ... passus vigenti vel circa de muro circum Candidam a parte ponentis ubi est *Judaicha*.

[3] Page 417, 27 décembre 1447. « Cum his elapsis diebus accepte fuerint mutuo a Judeis terre firme certe pecunie pro armamento galeonorum Padi, et conveniens sit ut Judei a parte maris et presertim civitatis nostre Candide, qui sunt multi et potentes, contribuant ad expeditionem istorum VII galeonorum, qui ordinati sunt armari et pro aliis expensis occurentibus ad Arsenatum nostrum. Vadit pars quod Judei civitatis Candide fenerantes teneantur accomodare nostro dominio, pro dicta causa, ducatis quinque milia auri. Et ut impresentiarum haberi possint iste pecunie, committatur auctoritate huius Consilii Gubernatoribus Introytuum, ut accipiant per cambium cum eo quam minori damno fieri potest, dictas pecunias, quas mittant ad solvendum in Creta nostro Regimini Crete, de bonis dictorum Judeorum. Et ut illi qui exbursabunt de hinc dictas pecunias habeant certitudinem suarum pecuniarum,

Ils prêtent au gouvernement de Crète lors de la guerre avec les Génois ; en 1392, il leur est dû encore 20.000 hyperpères que la Seigneurie s'engage à rembourser (p. 51). En 1410, le sénat prescrit l'emprunt d'une somme de 2.000 écus pour l'expédition de troupes à Négrepont et pour quelques autres dépenses : si on ne trouve pas d'autres prêteurs, on devra recourir aux Juifs (p. 202). Ce sont des banquiers dont la caisse est toujours mise à contribution. Mêmes instructions en 1413 (p. 219), en 1414 (p. 224), en 1416 (p. 242), en 1421 (p. 287). On leur emprunte 20.000 ducats en 1431 (p. 372) ; 5.000 en 1447 (p. 417) ; 3.000 en 1452 (p. 436), en déduction de leurs impositions ; 1.000 en 1464 (p. 492), en plus de 1.000 qu'ils sont tenus de payer [1].

Les Juifs ont conscience des services qu'ils rendent à la République, et parfois, pliant sous les impôts dont on les accable, ils ont le courage de réclamer contre ces abus, en invoquant ces titres et même d'autres qui ne sont pas assez clairement spécifiés. Ainsi, en 1389, Sabbatoi Retu, Melchior Cassan et Justof Missin, Juifs de Candie, en leur nom et au nom de toute la communauté israélite de Crète, protestent contre la taxe de 2.500 hyperpères qui a été ajoutée à celle de 1000 hyperpères qu'ils payaient jusque là ; ils font ressortir les actes méritoires qu'ils ont accomplis pendant les guerres de la république et en d'autres circonstances, soit en s'associant gracieusement et à titre onéreux aux travaux du port et à d'autres œuvres utiles, soit en prêtant de grosses sommes avec de grands risques et sans profit [2]. Ces faits sont attestés par des hommes de condition noble, entre autres par l'ancien duc de Crète. Le Sénat, reconnaissant la manière louable dont les Juifs se sont comportés en ces circonstances et aussi leur

ex nunc captum sit quod si dicti Judei Crete non solverent cum effectu intra unum mensem dictas pecunias post presentationem literarum cambii in Creta, cadant absque remissione ad penam quarti, de qua pena tercium sit Regiminis Crete, tercium illorum qui fecerint cambia, et aliud tercium nostri comunis. Et nihilominus teneatur Regimen Crete infra dictum mensem, sub pena ducatorum V^e^ cuilibet eorum, in suis propriis bonis, providere cum effectu ad solvendum cambia, que mittentur de hinc ad solvendum de bonis Judeorum predictorum. Et si dicte pecunie reperiri non possent de hinc, pro mittendo ad solvendum in Cretam per cambium, provideat dictum Regimen exigere infra dictum mensem post receptionem literarum nostrarum, dictas pecunias, sub omnibus penis predictis, et exinde aut medio cambiorum aut aliter provideat quod infallauter habeamus quam celerius fieri potest de hinc integram summam ducatorum V^m^ ducatorum, etc.

[1] La République en agissait de même avec les Juifs du continent, ainsi, entre autres, lors de la guerre contre la ligue de Cambrai ; voir Cassel, art. *Juifs*, dans l'*Encyclopédie* d'Ersch et Gruber, p. 159 *b*.

[2] Page 26, 25 mai 1389 : ... allegantes multa laudabilia opera quæ fecerunt in guerris nostris et aliis occurentibus, scilicet in laborerio portus et aliis necessitatibus in insula nostra Crete, gratis et liberaliter ac per modum mutui in multa pecunie quantitate, cum ipsorum incommodo non modico et jactura. »

situation précaire, réduit la taxe annuelle à 2.000 hyperpères [1]. En 1415, les Juifs font encore une fois entendre leurs plaintes, mais l'éditeur a négligé de nous les transmettre.

On aurait tort de croire que là se bornait la part qu'ils prenaient aux charges de l'île. En 1392 (p. 52), on voit qu'ils doivent monter la garde, toutes les nuits, au nombre de douze, sur la partie des remparts appartenant à leur quartier. En 1395 (p. 71), ils en sont exemptés, mais on leur fait payer cette faveur. C'est, d'ailleurs, la règle que l'on suit toutes les fois qu'on croit leur accorder une grâce. En 1386 (p. 12), ceux de Rethimo obtiennent la permission de rouvrir une synagogue fermée par Pietro Grimani, ancien gouverneur, mais à la condition de contribuer aux travaux de construction du port pour la somme de 800 hyperpères.

En échange de ces impositions ordinaires et extraordinaires, quelle conduite le Sénat et, par conséquent, le gouvernement de l'île tiennent-ils à leur égard ? A l'étranger, on les protège. Un Juif de Candie ayant éprouvé en 1411 des dommages de la part d'un Sicilien dans les eaux de Rhodes, le Sénat charge l'ambassadeur en Sicile de s'informer du fait (p. 211). On voit bien l'intérêt qu'y avait la république. Dans l'île même, une fois le Sénat intervient pour défendre de poursuivre un Juif accusé d'extorsions et de vols [2].

Mais, par contre, toutes les fois que la politique exige de restreindre la liberté des opérations de commerce et de banque des Juifs, on les sacrifie sans peine au désir de plaire aux populations. D'ailleurs, c'est le siècle de la réaction économique ; dans tous les pays, surtout dans les pays latins, des mesures sont prises pour enrayer le mouvement commercial des Juifs et pour favoriser leurs concurrents chrétiens. A comparer la législation nouvelle à laquelle sont soumis les Juifs de Candie avec celle qu'on décrète alors dans les autres États, on reconnaît qu'il souffle partout un même vent de protectionnisme.

A Négrepont, il leur est interdit, en 1402, d'acquérir dans la ville ou au dehors aucun bien territorial ou immeuble, excepté dans la partie de la ville qui a été affectée à l'ancienne juiverie. En outre, comme ce quartier des Juifs a trop de portes qui leur permettent d'entrer et de sortir et de commettre beaucoup de choses mauvaises et immorales, il est prescrit de les murer et fermer à l'exception

[1] « ... fidelia portamenta Judeorum predictorum in serviciis nostris gesta temporibus opportunis. »

[2] Page 369, 23 décembre 1432. Le Juif, de Rethimo, se nomme Cressone. — L'année précédente, 30 mars 1433 (p. 358), le Sénat avait ordonné des poursuites contre le Juif Ottavianus Bonaiuta, de Candie, sur l'instigation duquel quelques personnages s'étaient livrés à la vente des charges publiques.

des trois portes principales de la juiverie. Enfin, la juiverie ne pourra être étendue, sauf par grâce spéciale de la république (p. 131). Négrepont devançait ainsi de quatre années les avantages que l'île de Corfou obtint contre les Juifs [1].

Bien plus, les Juifs ne pourront tenir boutique en dehors de leur quartier : telle est la règle qui doit être observée dans toute l'île. Nous ne savons quand fut prise cette mesure, elle doit être contemporaine de cette institution des ghetti. En tous cas, le recteur de Rethimo, Ser Marcus Marcello, ayant accordé à Salomon, fils de feu Lazzar de Meir, et à ses fils et descendants, d'avoir des boutiques (stationes et appothecæ) hors de la juiverie, des plaintes sont portées en 1412 au Sénat de Venise, qui révoque ce privilège et déclare que les Juifs devront à Rethimo se conformer à ce qui se fait à Candie et à La Canée (p. 213).

En 1423, la loi édictée pour Négrepont en 1402 et pour Corfou en 1406, est généralisée pour tout le territoire de la République : les Juifs ne pourront plus acquérir d'immeubles [2] sous peine de confiscation, moitié pour le dénonciateur, moitié pour le trésor ; il leur est accordé un délai de deux ans pour vendre tous ceux qu'ils possèdent.

Mis en goût par ces rigueurs, les concurrents des Juifs demandèrent au Sénat de mieux les protéger encore et d'interdire aux Juifs de servir à l'avenir de courtiers et aux chrétiens de les employer comme tels. Ce projet, présenté par deux conseillers de l'île, fut approuvé en 1433 [3].

Mais c'est surtout dans les entraves apportées à leurs opérations de prêt que se manifeste cette réaction. Que les Juifs fussent surtout des banquiers alors, c'est ce que n'explique pas seulement l'état social du temps, mais encore l'organisation même de l'île [4]. La république vénitienne, après être devenue maîtresse de Candie, avait tout d'abord laissé aux habitants leurs terres et leurs pos-

[1] *Revue des Études juives*, t. XXIII, p. 69. On voit que les Corfiotes, pour appuyer leur demande, pouvaient invoquer un précédent. En tout cas, l'identité des différents articles des deux règlements n'est pas fortuite.

[2] Page 297, 26 septembre 1423 : « Quod est contra divinum mandatum et in onus ac infamiam nostri dominii, et quod pejus est, nisi de salibri remedio provideretur, ipsi in brevi tempore, pro majori parte, possiderent in aliquibus terris et locis nostris plures domos et possessiones quam christiani. » Le Sénat avait renouvelé la même défense à ceux de Venise, le 2 mars de la même année ; voir *Hebr. Bibliogr.*, VI, 66.

[3] Page 339, 22 septembre 1433.

[4] Les Juifs s'adonnaient aussi à la médecine dans l'île, on le voit suffisamment par les noms de médecins cités par M. Steinschneider ; mais nos documents le montrent également : le 5 septembre 1441 (p. 399) le Sénat met bon ordre à la fraude de beaucoup de gens, surtout de Juifs qui, sous prétexte qu'étant médecins, ils ont des lettres d'exemption de la république, ne payaient pas certains impôts.

sessions, mais, dans la suite, elle les avait confisquées pour les attribuer aux colonies militaires, formées de nobles et de citoyens vénitiens, qu'elle envoya dans l'île : dans ce système féodal, il n'y avait pas de place pour les Juifs. Comme ailleurs aussi, les besoins des populations nécessitaient le concours de prêteurs, mais ces besoins étaient surtout produits par l'avidité du fisc. En effet, ces vassaux, pour prix des terres que leur conférait la République, étaient tenus de payer un impôt considérable appelé *tiers du froment :* c'était le tiers de la récolte, fixé d'avance. Si l'année était mauvaise, c'était la ruine pour eux, puisque l'impôt absorbait tout le revenu des terres : d'où nécessité de recourir au crédit. De là aussi toutes ces hypothèques prises par les Juifs sur les propriétés de ces colons, et qui faisaient si souvent craindre que les Juifs ne s'emparassent de l'île entière. Pour remédier au mal, sans diminuer la source de ses revenus, le Sénat de Venise mit en jeu deux systèmes. Tantôt, il réglementait les opérations de prêt en réduisant le taux de l'intérêt. C'est ce qu'il fit en 1398 à La Canée (p. 94). Les Juifs de cette ville prêtaient à 25 0/0, tandis que dans les autres parties de l'île, ils ne prélevaient que 12 0/0 (taux légal, d'après le droit romain) : il leur est enjoint de ne plus prendre davantage, sous peine de perdre capital et intérêts, lesquels seront attribués par tiers à l'accusateur, au recteur et au trésor public. Ou bien on ne leur permet plus que de prêter sur gages mobiliers, comme en 1449 (p. 424 et 425). La recommandation était presque inutile, puisqu'il leur était défendu de devenir propriétaires de biens mobiliers. — Tantôt on protégeait les vassaux, en imposant un *concordat* entre créanciers et débiteurs. C'est à cette mesure qu'on eut recours en 1411, pour certaines catégories de Candiotes qui avaient quitté l'île ou qui vaguaient dans la campagne. Mais, séduits par ce moyen commode de gagner du temps, beaucoup de colons avaient usé de la même faculté, quoiqu'ils fussent dans l'aisance. L'abus parut choquant au Sénat, qui, en 1415, déclara qu'il était juste que chacun payât ses dettes, étant donné l'utilité du séjour des Juifs dans l'île. Les intéressés résistèrent ; les Juifs et les vassaux envoyèrent des délégués à Venise. Le Sénat ordonna de constituer une commission de trois nobles chargés de s'enquérir de la condition, des ressources et des revenus des vassaux qui étaient entre les mains des Juifs et de concorder les débiteurs avec leurs créanciers. Mais on ne trouva pas trois nobles qui ne dussent aux Juifs; trois proviseurs furent alors délégués de Venise pour constituer ce tribunal. En 1418, l'affaire était loin d'être terminée, malgré le terme fixé pour le concordat ; sur 1970 personnes inscrites,

138 seulement avaient été concordées. Elle traînait encore en 1420 [1].

Il ne faudrait cependant pas croire que les Juifs aient toujours été des créanciers, ils ont connu aussi quelquefois la condition de débiteurs. En 1387, un certain Philippe Pisansano a été mis en prison pour non paiement de taxes et de fermages. Il est relâché parce qu'il est un bon et fidèle sujet et que des Juifs lui doivent de l'argent (p. 17). En 1421, un an après les démêlés que nous venons de raconter et qui semblaient indiquer que toute la noblesse était ruinée au profit des seuls Juifs, trois nobles, Ser Nicolaus, Ser Franciscus et Ser Paulo Corrario, ont pour débiteur un Juif, Chersen, fils de Salomon, habitant de Rethimo, énormément riche, qui leur doit une somme considérable (p. 288).

Il est difficile de suivre les vicissitudes des Juifs pendant ce siècle, les notices qui pourraient jeter quelque lumière sur ce point sont trop clairsemées. En 1389, les Juifs se plaignent du déclin de leur situation, qui a empiré à cause de la diminution de leur nombre et de leurs affaires, tant à la suite des épidémies qui sévissent dans l'île que du départ de beaucoup des leurs [2]. En 1395, pour justifier l'établissement d'un nouvel impôt, le Sénat allègue, entre autres, l'immigration de nouveaux Juifs riches (p. 71). Ces nouveaux-venus, comme le fait remarquer une note, étaient peut-être des exilés de Venise, d'où un décret du 27 août 1394 avait décidé leur expulsion pour l'année 1396. Peut-être aussi étaient-ce des Espagnols qu'avaient fait fuir les terribles événements de 1391. D'ailleurs, par sa situation, la Crète devait attirer les voyageurs, et l'on voit, par les noms des écrivains qui y vécurent, qu'elle servit de refuge même à des Allemands [3].

Trouve-t-on dans les documents que nous étudions le souvenir de quelque épisode de l'histoire des Juifs de Candie à cette époque? L'éditeur le croit, et lui, qui d'ordinaire se montre très sobre d'annotations, ne craint pas de voir dans les décrets de 1449, qui réglementent l'usure aussi bien des Chrétiens que des Juifs, le contre-coup d'un événement raconté par la *Creta sacra* (t. II, p. 382-83). « Les Juifs, dit-il, montraient alors en Crète une grande

[1] Voir p. 239, 242, 244, 245, 262, 264, 274.

[2] Page 26, 25 mai 1389. On voit, entre autres, Abraham, fils de Léon, de Candie, écrire un ouvrage à Barcelone en 1378, alors qu'en 1375 il copiait encore à Candie la traduction hébraïque des Éléments d'Euclide. Voir Steinschneider, *ibid.*, III (1880), p. 55. Peut-être Hiyya b. Juda de Candie, qui écrivit vers 1405 des traités d'éthique à Padoue, était-il de ces émigrés récents (*ibid.*, p. 283).

[3] La famille des Del Medigo venait d'Allemagne.

mauvaise volonté à l'égard des chrétiens, les accablant par une usure intolérable et même allant jusqu'à crucifier des agneaux. » Un peu plus d'érudition lui aurait appris que cette accusation saugrenue, diminutif de celle du meurtre rituel, était classique au moyen âge. Encore au XVIIe siècle, ce bruit était accrédité dans le Comtat Venaissin. D'après André, sous l'épiscopat d'Horace Capponi, en 1603, le vendredi saint, les Juifs auraient traîné à Carpentras la croix dans la boue et auraient crucifié ensuite un agneau. On punit les coupables, et l'évêque fit dresser devant la cathédrale de Saint-Siffrein une grande croix avec cette inscription : *Horatius Caponius, episcop. Carpentor. Florentinus, crucem hanc sumptibus Hebraeorum erexit ut quam irriserant magis conspicuam venerandam aspicerent* [1]. Il est à remarquer que cette inscription passe sous silence ce prétendu crime. Mais la légende n'était pas bien sûre d'elle-même, car, au dire de Cottier, « le délit qu'on reprochait aux Juifs de Carpentras et dont ils étaient restés convaincus, par suite d'une procédure prise en cette occasion, était d'avoir mis en croix un homme de paille le vendredi saint en dérision de la religion catholique [2] ».

Les documents publiés par Noiret nous donnent la version authentique du règlement de 1387 (22 janvier) concernant les Juifs de Corfou. Les lecteurs de cette *Revue* se rappellent qu'il a été signalé ici même, mais l'analyse en est si vague et si brève, négligeant les parties les plus intéressantes, qu'on se demande si le texte dont s'est servi l'auteur de l'article était bien fidèle à l'original [3]. Voici le bref résumé de cette pièce :

Les Juifs ne pourront être lésés ni molestés par les recteurs (gouverneurs de district nommés par le Sénat de Venise) dans leurs sépultures par la mise, dans leur cimetière, de fourches auxquelles sont suspendus les voleurs et autres délinquants ; ils ne seront pas forcés de jouer le rôle d'exécuteurs ni de garder les

[1] Pour qui a l'habitude de ces sortes d'inscriptions, celle-ci ne vise pas un fait particulier, mais le crime originel des Juifs. Il est bien évident que c'est l'inscription qui a donné naissance à la légende. En veut-on une preuve indéniable ? C'est à cette époque que Capponi faisait des embellissements considérables à la cathédrale, et c'est juste à ce moment que les Juifs se seraient avisés de ce sacrilège, pour permettre à l'évêque d'ajouter cet ornement à ceux dont il enrichissait l'église !

[2] Le dernier *Bulletin de l'Alliance israélite universelle* (1893, n° 5) peut servir à illustrer ces récits ; on y voit que la croyance n'a pas perdu de sa vitalité. Un portefaix juif de Magnésie ayant été chargé de conduire un cheval chargé de bois, au retour l'animal cria. Les Grecs poussèrent alors des cris d'horreur et répandirent le bruit que les Juifs, n'ayant pu se procurer du sang chrétien, s'étaient servi de celui d'un animal.

[3] *Revue*, t. XXIII, p. 66.

prisonniers ; ni de comparaître en justice les jours de leurs fêtes, sauf en cas de nécessité ; ils ne seront pas plus imposés que les autres « in facto armandi ipsa ligna, barchas vel alia navigia necessaria » ; ils ne seront pas obligés de prêter leurs lits (eorum lectos), ni leurs animaux ni rien d'autre pour l'usage des recteurs ou celui de leur famille ; ils ne feront que quatre gardes par an, comme les chrétiens.

Ils devront porter certains signes sur la poitrine ou ailleurs comme par le passé ; les recteurs devront tenir la main à l'exécution de cette loi.

Comme ils sont accoutumés par un antique usage à recevoir des pierres, à certains jours de l'année, du haut des murailles ou des tours, surtout par les officiers publics, dans l'intention de leur extorquer de l'argent, ce qui est contre toute humanité, à l'avenir ils ne pourront aucunement être lapidés par les chrétiens, officiers ou autres, de nuit comme de jour, si ce n'est modérément et par ceux qui en ont l'habitude depuis longtemps, et seulement aux heures où les litanies passent par la juiverie, suivant l'usage et la foi des Grecs [1].

La pièce se termine par l'énumération des précautions prises pour empêcher que les Juifs soient trop victimes des usuriers chrétiens [2].

Or ce règlement est presque entièrement la copie d'un privilège accordé aux Juifs de Corfou, en 1332, par Philippe, prince de Tarente. « Parmi d'autres documents conservés par la synagogue des Juifs à Corfou, dit Mustoxidi, se trouve une lettre de Philippe, prince de Tarente. Dans cette pièce adressée aux autorités de Corfou, Philippe se plaint comme d'une injure et d'une tache imprimée à son gouvernement que les décrets rendus par lui en faveur des Juifs de la ville et de l'île de Corfou ne soient pas exécutés. Les fonctionnaires enlevaient les lits, les vêtements, les meubles et les bêtes des Juifs ; ils s'emparaient de leurs personnes et les obligeaient à servir gratuitement comme marins sur les vaisseaux de guerre ; ils les obligeaient à comparaître devant les tribunaux le samedi ou de travailler le samedi et les autres jours

[1] Item cum dicti Judei ex antiquata consuetudine sint soliti lapidari aliquibus diebus anni a meniis vel turribus civitatis, maxime per officiales intendentes dicta causa ab ipsis pecuniam extorquere, quod est contra omnem humanitatem, quod de cetero ipsi Judei nullo modo lapidari possint ab aliquibus christianis, officialibus vel aliis, de nocte vel de die, nisi moderate per illos qui antiquitus facere soliti erant, et illis horis tantummodo quibus litanie transeunt per Judaicham suam, juxta morem et fidem Grecorum.

[2] On ne nous donne pas le texte de ce dernier paragraphe, il serait intéressant de le connaître (*Misti del Senato*, Reg. 40-60, f° 58 verso).

de leurs fêtes : ils dressaient des gibets sur les tombeaux juifs, forçaient les Juifs d'exécuter les condamnations à mort et les autres peines infligées aux malfaiteurs... [1] ».

Mustoxidi aurait-il tronqué ce document, ou le Sénat de Venise aurait-il accueilli d'autres plaintes qui ne s'étaient pas encore fait entendre en 1332? Quoi qu'il en soit, il est intéressant de noter cette coutume de la lapidation, qui rappelle singulièrement celle qui sévissait à Béziers et dont se rachetèrent les Juifs en 1160.

Nos documents (p. 329) nous ont également conservé le texte de la décision prise en 1429 par le Sénat de Venise, pour interdire aux patrons de navire de prendre à bord (pour la Palestine) des Juifs ou leurs marchandises (p. 329). On sait qu'un Juif allemand de Palestine avait obtenu du Sultan le tombeau des Rois, qui jusque-là était dans le monastère des Frères-Mineurs. Là-dessus le pape Martin V lança une bulle qui défendait, sous peine d'excommunication, aux patrons de navire de prendre à bord des Juifs ou leurs marchandises pour ces lieux. Un moine, gardien du couvent des Franciscains du Mont-Sion, vint soumettre la bulle au Sénat, qui fit écrire à tous ses officiers de tenir la main à l'exécution de cette interdiction, à l'aide de peines pécuniaires. Ces ordres furent envoyés le 4 juin 1429 à Corfou, Modon, Coron, en Crète, à La Canée, Rethimo et Nègrepont [2].

ISRAEL LÉVI.

[1] *Revue*, t. XXIII, p. 65.

[2] On trouvera des détails sur cette affaire dans M. Lattès, *Di un divieto fatto dalle republica Veneta ai pelegrini ebrei di Palestina*, *Archivio Veneto*, t. V, 1re partie. Cf. *Monatsschrift*, XXII, 282; Graetz, VIII, 448. — Il est curieux que nos documents n'aient conservé aucune trace d'une histoire contée tout au long dans Ἑλληνικὰ ἀνέκδοτα de N. Sathas, Athènes, 1867, p. xxvi et suiv. En 1453, une conspiration fut ourdie par Sifios Blastos contre la domination vénitienne en Crète; mais elle fut dénoncée au Conseil des X par un prêtre et un Juif, nommé David fils d'Elie Maurogonato. En 1462, nouvelle conspiration dirigée par Jean Gavala, et dénoncée par les mêmes personnages. Le conseil des X, en récompense des services rendus par Maurogonato, lui vota un certain nombre d'avantages.

UNE LETTRE D'ABRAHAM HA-YAKHINI

A NATHAN GAZATI

Pendant son séjour en Italie, le savant libraire R.-N. Rabbinowitz acquit, en 1887, une collection de lettres et autres documents relatifs au Pseudo-Messie Sabbataï Cevi. Cette collection, que j'ai achetée, contient les pièces suivantes :

1° Le récit de Barukh d'Arezzo, intitulé זכרון לבני ישראל (voir Graetz, *Geschichte d. Juden*, X, notes, p. XXVI), en deux exemplaires ; l'opuscule צבי מודח des frères Francis (imprimé dans le קובץ על יד, I, 101) et d'autres documents encore.

2° Quelques autographes, tels que la lettre du collège *Kétér Tora* d'Amsterdam à Sabbataï Cevi, signée, entre autres, par Benjamin Moussafia (imprimée dans le קצור ציצת נובל צבי de Sasportas, Amsterdam, 25 *b* ; la renonciation de Nathan écrite sous la pression du collège rabbinique de Venise (imprimée dans מעשה טוביה et תורת הקנאות) ; une lettre d'A.-M. Kordozo de l'année 1674 (reproduite dans le ציצת נובל complet que je possède en ms.), etc., etc.

3° Copies de lettres relatives à Sabbataï Cevi, dont la plus importante est la lettre d'Abraham ha-Yakhini à Nathan, que je publie plus loin. Abraham, savant prédicateur de Constantinople, fit une propagande active en faveur de Sabbataï Cevi (voir Sasportas, *l. c.*, 12 *a*), et Nathan fut un de ses principaux collaborateurs. Il est intéressant de savoir dans quels termes ils parlent entre eux de leur Messie.

Cette lettre nous fait connaître un épisode galant de la vie de Sabbataï Cevi ainsi que d'autres détails qui étaient ignorés jusqu'à présent. Elle ne donne ni date, ni nom de destinataire, mais il ressort de son contenu (§ 9) qu'elle a été écrite vers 1673 et adressée à Nathan (§ 1), pour lui recommander un certain Elie, de la Pologne (§ 13 et 14), qui se rendait à Sofia, où résidait alors Nathan. Quelques passages de cette lettre, qui ont une teinte

mystique, sont assez obscurs; j'essaierai de les expliquer dans des notes. Je donnerai également quelques éclaircissements, à l'aide de documents imprimés ou manuscrits, sur les personnes et les événements dont Abraham fait mention.

Voici la lettre :

אגרת ר׳ אברהם היכיני.

1. מכלל יופי כל הקדושות העליונות, מבטח כל המאורות העליונים והארות הרעננות(ם), מבצר כל החכמות והתבונות השאננות, מגדל עוז הנסתרות והנפלאות וכל הפליאות הנעלמות ומשוגנות, מחקר העמוקות והמכוסות ידיעות הקהלות והרננות, משרת הנראות השניות (השנויות?) הברורות בסדרי סדור המרכבות הגנוזות וכל פונות(?), מבחר בעלי ההשגות המסתתרות באתוון עילאין ותתאין והאבנים אלפי רבבות כמה בתים בונות[1], מרחב ההשכלות הפנימיות האמקיות מורה באצבע אלקים אופה הן פונות, משכן תרתי שכינתי כללא דנוקבא עילאה מאה"ז פני כסא דביר וארמון בו מקננות, משקל רוחו רוח חכמה ובינה ברזה (ברזא?) דאדם קדמאה עלאה המתפשפות והמאירות אל הגנות, מרחק גבול מראיתו עין לא ראתה זולתו בכל ההיכלות והמכונות, משטח השערתו בשערים העליונים עיול בלא בר כרעא דאבוה מנפשיה סליק בארצות החיים ורקיעי דהבמתא עלאה וכל המעונות, משטר גנזי מרום בידו נמסרו כל המפתחות החצונות והפנימיות נעל גדר ופרץ לריב בכל המדינות וכל יקר ראתה עינו בכל הנהרות והמעינות, מזבח הזהב קטיר תחזינה לידה קטרת בוסמין עילאין נהת רוח ליוצרו אחת היא נשמתו הנפלאה בת בין הבנות. מעיר מוכתר בכתר עליון והריהו בכל אור מופלא וזוהר מזהיר נשמתו הקדושה ערכו כשרף נורא ופרוש כנפיו באחת על עם לא ברית, מקלט לכמה עשוקים פדה בשלום רבוון נשמתין קדישין המחזורות אחר הגרנות, מקדש מלך ביופיו גנוז בתוכו סדר קדשים סדר טהרות סובל כמה עלבונות. משמע אוזן העליונה קול תורתו הפנינה מחליף תנא ואשא לוריגוא דרעוון ותרין דמעין מתמתקן בחוכנא, ברא יוי אתעטף באיצטלא כתלג חיוור דין גרמא דעשיראא ביר לחמו נתן ויהי דבר ה׳ אל נתן הנביא עינא דהזא לך בישו הרי זה בכי יותן אין רפואה למכתו כי נכפלה אלתן תבא כל רעתן ביינן שמנן ופתן ועל נשותיהן ובנותיהן יורו נא המורים הלכות גרושין משפטי אלמנות ודיני עגונות. מסתר כל הפצר מרום אנבי (אבני?) שהם ואבני מילואים משאו ומתנו באמונה מצפה בישועה מפלפל בחכמה משער בשיעור קומה רבינו הקדוש איש האלקים אשר נתן מנוחה לנפשנו מחוקקינו מלמדינו להועיל מדריכינו מאמצנו מלבבנו לב טהור בקדושתו בטהרתו בחכמתו האלקים (האלקות?) בהשגתו המופלאה ומה אוסיף עוד לדבר אתה נורא אתה רבינו הקדוש איש האלקים לא יכילך סדר דברי התנושים.

[1] Allusion au *Sêfer Yecira*, IV, 12.

2. ואני עני וכואב לב נשבר ונדכה בצרות התרופים והגידופים והנאצות והלעגים לשון שקר המתלוצצים הקוטפים מלוח עלי שיח שיחת שדים שיחת ילדים נערים המנוערים אשר נתרוקנו מהאור האלקי ויתנצלו את עדים בהטיפם טיף טיף נבלות בזיונות וכלימות סחי ומאוס וכפיל בלענו כפופת מצרית קבוצת צרותם יקיאו דמם דרך בית הרעי[1] לא ירוחמו אלה האנשים הפושעים המאמתים מציאותם כי מערב רב קובצו ולמקום הטנופת ילכו אל תהי להם הנינה.

3. ולרבינו הקדוש הדיעה כי בשמעי פתע פתאום האלה אשר ארדו על עצמותם אלה האנשים המרים המאררים הנה באמת עצמותי כמוקד נחרו ונהפכו פני כשולי קדירה כי נכפלה זאת רעתם פעמים נטלו חייהם מן העולם ואני מדלג ומקפץ מן האגף ולפנים[2] ולבי בוער באש עד לב השמים ולא באזני שמעתי אלתם ח"ו חלילה אבל נפי כל ישראל הוגד לי ואצעק צעקה גדולה ומרה מה זו נזרפה לארש האלקים ועיני בוכים ומדבים ופי סתים כי יראתי מפני המות המוסרים והמלשנים ואדוני יודע כי אין בן דוד אדוננו בא עד שירבו המסורות הנה באה ונהייתה מאתם תצא אש הלשנתם ביד רמה בהוציאם הרבה כספים על יד אויבי ישראל[3] כתרו את בן ימין עדת פרעושים זבובים ויתושים צרים רדפו אחר מלך ישראל ועלתה בידם להבהיל את אדוננו המלך דוד ולגרשו מהסתפח בנחלתו אל קצוי ארץ כל עמו נאנחים על כי אויביו שמחים הגיעוהו עד שערי מות אבל ה' אלקי אמונתו לא יעזבנו בידם ויהי הדבר להם למופת.

4. ובהיותי סר וזעף גונח ומתאנח על טורדת (טורדתו) וטורדת אדוננו בעת רדיפת אויביו אויבי ה' נפלו בפתע פתאום בליל סמורים ידועה אלה הדברים על צרות קדושנו קדוש ישראל כי הוא המדבר בצדקה וקול צעקה ויקרא אריה שמעוני מתי סודי לי סימן התוגר[4] לסוד נמרץ גם נכריה עבדתי[4] לתכלית עליון. בראשיתי אני בסוד שם גם (ומס?) גרן ישמעאל[4] ומשם אצמיח קרן מלכות עדר ישראל[5] מלכות' דר לא תתחבל לעלמי עלמין יום שמחתי[4] בקרב עמי שלי הייתי גיל[4] וגיל לבבי מתקן דרך[4] עץ החיים ועברו גאולים כתרני הפגר (כתמוני הפגר ?)[6] יגבר האויב גיער ישראל[4] בי באיבה ואש (בהאש ?) מתוכם יצא לבתו רוח זדונם קדם לשרפני[4] בזעם אפם

[1] Allusion à *Menahot*, 69 *a* : ביני רמי בר חמי פיל שבלע כפופה מצרית והקיאה דרך בית הרעי.

[2] Nathan fut excommunié à Constantinople (cf. ציצת נובל צבי, éd. Amsterdam, 45). Comme Abraham ne voulait ni approuver cette excommunication, ni se déclarer partisan de Nathan, il allait et venait pendant la cérémonie de l'excommunication. Cf. *Menohot*, 56 *b* : אבל הנודר מן הבית אסור מן האגף ולפנים.

[3] Voir תורת הקנאות, 25. Nathan s'appelait aussi בנימין ; de là, כתרו את בן ימין.

[4] Les lettres de ces mots valent 814, comme les lettres du nom de שבתי צבי.

[5] Les lettres de ces mots valent 815, comme les lettres de שבתאי צבי.

[6] Allusion à *Bereschit rabba*, ch. XLIV : לכשיעשו בניך פגרים... זבותך עומדת להם.

וזדונם מסרני דתן[1] לחרב הצר הצורר ואבירם אף ערב רב[4] השבו מזמות לבלעני חנם עד כאן אמרי בינה.

5. רבינו הקדוש בהזדמן אלה הדברים בפי נים ולא נים תיר כולם בסוד מספר תתי"ד שמח לבי ויתבונן במעשה אדונינו ומקריו הנוראים המושגחים בהשגחת סדר נורא בדרך כללות סדרן ורוחן כי האלקים עשה כמו שהוגד לזרובבל לימים ראשונים מפי מרי עזיז שר צבא מרום שוב הקב"ה נותן להם פתחון פה לזלזלו ולחרפו למשיח האמיתי[2], וההשכלות בזה רבות הנה בדרכי הפשט העיוני ולא באתי להראות חכמות ואגדות לפני רבינו הקדוש איש האלקים ועמו עז ותושיה דברים שגילה מרן דבשמיא ית' במתיבתא עילאה דילה.

6. ומה אספר לרבינו הקדוש הבהלה והערבוביא שהיתה בעירנו בעת שעשה אדונינו דרך תיקונו העלונים עם הנערה המאורסה אשר לו עדה והעטרפה בעטיפת הישמעאלים זאת היתה סיבת פקורם למרבה כי לא ידעו ולא הבינו והרבה בכיתי אני העני בשמעי ענין התיקון הנפלא הזה לא על מעשיו הנוראים ח"ו חלילה חלילה כי הוא אמר ויהי ומבצר אמונתו בלבי בנוי ומשוכלל במקדש ה' כוננו ידיו כאשר אדוני יודע אבל אמרתי בלבי למה תתעם אדונינו קדוש ישראל מאמונתך הנפלאה היא חיי עולם ואתה קדושנו הסבות את לבם אחורנית זה הוא צערי רבינו הקדוש כי עם דברי זרובבל לא יתקרר דעתי עד שאשמע מפיו פה קדוש טעם נכון ותשובה נכונה למה לא יחוש הקב"ה שלא יכשלו ישראל באמונת המשיח נאמנו ע"י מעשים נוראים נגד התורה זה אחר זה כי אם שכל מעשיו באמת ואמונה משון לרקיעי דחכמתא עילאה בלי פקפוק, כללות ישראל שאינם מבינים למה יכשילם הקב"ה במה שהם אינם יודעים ואינם משכילים איך יתבטלו דיני התורה ע"י המשיח לעת לעת.

7. ויודע לאדונינו איש האלקים כי אמירה[3] הנורא קדוש ישראל שלח לו באותו הזמן כי לא יעלה על לבו ששלח יד אפי' באצבע קטנה של הנערה המאורסה וגם נשבע באלהי אמונתו על הדבר שכך היה רצונו להשבע וכל דברי אדונינו בלי ספק ובלי שבועה ולקצה הימים נמצאת הנערה הרה עד שילדה בן זכר והוא מארוס שלה כי האלקים עשה פלא נורא כי צר קלסתר פני הילד כפני אביו הארו' ממש מוסכם בפי כל רואה אותו מיום יום גם הארוס הא' אמר לאדונינו בעת שלקחה ממנו למה אדוני לוקח ארוסתי

[1] Voyez la note 4 de la page précédente.

[2] On lit dans le « Livre de Zeroubabel » (*Bet ha-Midrasch*, II, 56) : ויעמוד משטרון ויען ויאמר זרובבל שאל ממני... ויאמר אלי... ויצאו אליו כל חכמי ישראל ולהם יאמר בן עמיאל אני הוא משיח... ויבישו בו קיצור ציצת נוכל. Cf. החכמים ורבזוהו כמו שאתה בזית אותו... צבי, éd. Amsterdam, 11 *b*. Je ne connais pas le nom de מרי עזוז comme désignation du *Mitatron*; il dérive peut-être du nom de מרגזיאל (*Yalkout Reubéni*, éd. Amsterdam, 27 *a*). Ailleurs (*Hékhalot*, ch. xxvi) ce nom de Mitatron s'écrit מרגוריאל.

[3] C'est sous ce nom que Sabbataï Cevi est souvent désigné par ses partisans. Le mot אמירה est une abréviation de אדונינו מלכנו ירום הודו.

ואני נזקקתי לה ואפש׳ שהיא הרה ממני ואדונינו השיב אעפ״כ אציל את הכבשה ממך והנה הבן באמת בן הארוס הראשון ועכשיו מתגדל בשם שהוא בן אדונינו בפי כל האומה הזאת הישמעאלית וכך מוכרחים לומר ולמדה זה הפלא הנורא שיתגדל זה הילד בשם אדונינו שהוא בנו מן הנערה המאורסה ואדונינו לא שלח בה יד באמת ובאמונת (ובאמונה .l) נפלאו מעשיו אלקי אמונת אדונינו בעיניו אבל כבוד אלקים חקור דבר אנא אל אמת ישום בלב רבינו הקדוש רחמים גדולים שיפרש לנו דבר או חצי דבר להבין משל ומליצה דברי אדונינו משיח אמיתי וחדותיו אמן ואמן.

8. אם רוצה אדונינו איש האלקים לדעת מצב העיר ידע נאמנה כי היא בערבוביא גדולה זה אוכל את זה ועבירה גוררת עבירה הם התחילו להחרים ח׳ א׳ אשכנזי זה ימים רבים בבתי כנסיות אשר לא בדת וקרה להם מקרה כי הלשינו זה את זה והוציאו הרבה כספים לגוים גלגל העון שגרשו את אדונינו ע״י פיזור ממון ותכף נתגלגל כי פקרו בכבוד רבינו ברשעתם וכל זה גלגל כי פסקו אחר זה כל הצדקות באכזריותם ומיד נפל מחלוקת גדול בין הנערכים הכופרים זה עם זה ונתבלבלה העיר בלבול רב ועצום באופן שאין שלום ואין שלוה אין השקט ואין בטחה ואין אחדות כ״א בין מאמיני כת״ר אדונינו הנאמרים באמת בלב שלם בהם אהבה בהם יחוד אחוה ורעות ורחמים גדולים עם שקצרה ידם מטה מטה ואינם יכולים להראות שלימותם עד יחנן ה׳ צבאות ויבא מורה צדק מגולה וכל טוב אדונינו בידו אמן ואמן.

9. ואספר לרבינו הקדוש יחיה לעד מה שסיפר לי הח׳ המרומם כמהר׳ אברה׳ מנדאל נר״ו בא היום מגאלופולי על עסקיו ויאמר לי כי הח׳ השלם כמהר׳ אברהם מיכאל קרדושו נר״ו שלח קונטריס לאדונינו מעיר . . . ובבא השליח לגאלופולי פתחו הקונטריס החכמים אשר שם ובכללות כותב כי נשבע קדוש ישראל ית׳ שלא יעבור משנת התל״ג עם קצת ימים של ראש שנת התל״ד גילוי אמיתת אדונינו לעיני כל חי והאריך שם לבאר מדעתו כי לא היה אפשר להגלות בשנת לב״ת וגם בו כותב לאדונינו יר״ה כי רבינו הקדוש הוא נביא אמת אין בנבואתו פקפוק והשי״ת יקיים את דבריו כי יתגלה אדונינו בקרוב אמן ואמן, אבל לא הברתי מה זאת ידיעתו או אם זכה להשגה מחדש או בת קול שמע כבראשונה כי כך אמר יהיה מה שיהיה אמן כן יאמר ה׳.

10. וכבר קבלתי כתב רבינו הקדוש ורוצה שאעתיק הקונטריס אשר סדרתי במאמרו ובאל אמת אני בוטח שתזדמן לי שעת הכושר כי אני טרוד מאוד ועצב על כבוד עמוד העולם וכבוד רבינו הקדוש ידידו לא אוכל לדבר ואיני נטפל בשום מעמד ומעמדם כי מי יוכל לסבול בזיונם הכבד של אלו החסרים ויתחול לי רבינו איש האלקים כי הכל תלוי בלב והלב מבוהל עד ירחם המרחם אב הרחמים והנני מזומן לשרתו בלב נאמן כי תלמיד רבינו הקדוש איש האלקים אנכי ואדברה רבנותו עלי נגד מלכים ולא אבוש.

11. שלום רב לח׳ השלם סיני ועוקר הרים כמוהר״ר שמואל

פרימו יחי שמו לעולם מאן דלא ישתדל לאוניתיה דרבינו הקדוש איש האלקים לא לשתייה לאוניתיה אשר חלקו שנתפס בפי רשעים על האמונה הנפלאה המחושקה בכל העולמות העליונים כתוך בספר תורה הוא רבינו הקדוש איש האלקים חשבו הנה אלה הרשעים לשרפו כר' חנינא בן תרדיון וס"ת עמו[1] אבל הוא יעשה על ישראל מלוכה כמו שנהפך רב חנינא לקיסר[2] ויהרוג כמה קליפין בישין כמה (דו) קוצים ישרפו באש האת שלר פנים והפחות פתתו להם ד' כוסות יין משומר בענבו הוא ישול חלקו וחלקם ועינו רבינו הקדוש רואות ושמחות ואותיות תורתו המופלאה פרחות עלו למגן וקדושי איש האלקים יעלה ויתעלה ויתנשא לכל לראש אמן ואמן.

12. גם לשר הפנים פני המה כצאת השמש בגבורתו הוא אהרן קדוש ה' שיר המעלות האלקיות הפנימיות אות ומופת בצבא שלו ירבה שלומו כמוכבי השמים לרוב וצדקתו כגלי הים עלו אני אומר זכר צדיק לברכה יבורך מפומא דעתוקא קדישא עילאה יחשיך עליו מוכת על כולא חיון וחיון גו חיון עילאין דעילאין ועל יוסף שמואל ותבירון אני קורא בי אלא (כי יאמר הלא .l) שרי יחדו מלחים (ישעיה י' ח') מנהיגים ספינתם לעומק דתהומא רבא ישן דבר נבלה וסיפר דבה רעה הוא גלגל את הרעה תדבק בנפשו ורוחו ודי בזה הערה במגלת סתרים כתובה.

13. עתה באתי מתחנן לפני רבינו הקדוש איש האלקים אחלה פניו בחשוקה ואהבה רבה על אודות האיש הח' השלם ארי שבחבורה והדדור בלבשו מוכתר בנימוסי בעטרת זהב גדולה מידי אבירים לבאים רבנים אבירים מגדולי ארץ פולונא מנוחת הדריכוהו כתרוהו לכבוד ולתפארת בשם הרב ר' אליהו ומעידים על יחוסו כי מזרע בנותיו של רבינו הגדול רש"י ז"ל הוא ואלה הרבנים המה הגבורים אשר משולם אנשי מדות שהתורה נתרשת בהן ומי כמהן בכל ישראל והאי מדרבנן גדל על ברכם ומשיחתו ניכר כי חריף ומקשה מתון ומסיק איהו בקראי ומתניתי כבוצינו מזהר"ן[3] ירא שמים מבני הוכלא דמלכא קדישא איש אמונות כתוך באמונת החכמה האלקית עטוף בזהרה ויזכה לעמוד בסודה ב"ה ובו מאירה אמונת אדונינו המאירה וחלם הלום נורא בגליל העליון תוב"ב עם רבינו הקדוש הארי הגדול ע"ה וידע ממנו אמיתת אדונינו משיח האמיתי מהרה יתגלה אמן ואמן באופן שבו בלולות חמודות יקרות ואהבת עולם אהבתו ובבאו פה העירה הריחו בו שם אור האמונה והרחיקוהו הרבנים המדומים בעלי גופי תורה וכל רוח אין בקרבם והוא עמד באמונתו ולא חש לתועלתם המדומה.

14. והנה היום שם פניו ללכת לסופיאה המהוללה עם שקצתם מגוללה בדמים רובה עדוף והתהנה לקדושי אור ישראל ידבר על לב המאור הגדול הוא אהרן ומשה ישגיח על הר"ר אליהו בעין המלתו

[1] Midrasch אלה אזכרה (*Bet ha-Midrasch*, II, 68).
[2] *Hèkhalot rabbati* (*ibid.*, III, 88).
[3] Imité de בוצינא דנהורא (*Sanhédrin*, 17 *a*). Par le mot de מזהרן, Abraham fait peut-être allusion à Nathan.

לכבודו ולפארו ולהמשיך עליו מברכתו ברכה הראויה להתבבד כפי כבודו וכפי גדלו הטהור ואדוני איש האלקים יסביר לו פנים המאירים למען עבדו אני תלמידו וימלא לו ארזה שאלתו כי עמי גומל לו חסדו כי אהבת עולם אהבתיו ובטחתי בחקרבו אל עמקי לב רבינו הקדוש כי כן יעשה על פי מדותיו האלקיות גם רבינו ישתעשע ויראה וישמע כמה ספורים שגורים בפיו מרבני פולוניה האדירים והנה מלאכי אלקים זכרם לחיי עולם הנצחיים ובודו הוא לו לכל טובה אשר גידל על ברכיהם וגם בעבורי יהיה לו תוספת מרובה על העיקר כי אני יוסף (?) אחוז בעקבות יוסף הוא השליט רבינו הקדוש וכל מחשבותי לשם שמים וקורא אני שם לתפילתי תפילת המוספין שלום יזכרנו לרבינו הקדוש אמן ואמן.

15. גם מיום היות נר האלקים באיזמיר אמ"ה בימים ההם המבורכים של שנת תכ"ו מראש ועד סוף היה הצדיק הזה הר"ר אליהו נר"ו שם באיזמיר מתלוה בחברת אנשי אמונתו משרתיו ועבדיו ושרת את אדוננו יר"ה והיה מעורר את התשובה בקרב ישראל ומידי עלותו בית ה' (אל) אל ארץ הגליל כי שם ביתו היום היה מעורר את התשובה ומאיר האמונה בכל עיר ועיר כאשר יספר לרבינו הקדוש פה לפה ואדוננו אהבו מאד מאד בימים המבורכים ההם והנה הוא מבני היכלו בלי ספ' וזאת סיבת כל הסיבות לשיכבדוהו שם בסופיאה ויתנו לו ברכה כי יש לו בת יחידה ארוסה להכניסה לחופה כברכתם ודי בזה הערה.

16. שלום רב להסודא קדושא האלקי כמהר' שמואל גנדוד נר"ו יזרח כצאת השמש בגבורתו ואני מחלה פניו שיתפקד בשלום ביתו מפקידה לפקידה לנחמה בדברים המישבים את לבה כי כן חלתה פני אחלה פניו בכל ישכחנה לב קדוש ית' שמו לעולם אמן ואמן.

והנני בא נשתחוה אל מול זהר קדוש רבינו הקדוש נושק ידיו אמונה אל שדי יאיר אורו ויזרח זהרו ירום דגלו ירומם קרנו יגלה אמתתו לעיני כל ישראל אליו ישתחוו ואויביו עפר ילחכו יראו ויבושו ולא תהיה להם תקומה כ"א ישכבו בבשתם נצח ועד הנה תלמידיו יאכלו והם ירעבו לא רעב ללחם כ"א לא ושמעי דבר ה' בתשיכה יתהלכו אמן ואמן.

17. ועל דבר הבארות הליכת אדוננו אל ארץ נכריה אמן רחיצון על מריה דשמיא הוא אלקי אמונתו ית' נשיח יגלה חותם העליון בחותם[1] והיתה שנת רצון יראו עינינו וישמח לבני יעקב אש יוסף להבה בכח אל הנעוחד ישרוף רשעי עמים והיתה לה' המלוכה אמן ואמן. כה מעתיר עבד אדוני ותלמידו נלעג הכור ומבשא אין מלה בלשוני לפי צוק העתים ותוקף ההתקים רב יגוני שפל ברך שפל רוח לפי מדתי זו מדת בנוני צעיר אני אברהם הרכיני.

Dans cette lettre, l'auteur, après avoir accumulé les épithètes

[1] Dans שיעור הקומה, § 67, Kordovero croit que le משך החותם répond au ו du tétragramme.

les plus élogieuses en l'honneur du destinataire, qu'il désigne clairement par le nom de Nathan (§ 1), dit à son correspondant qu'il a été profondément affligé et violemment irrité des outrages dont lui, Nathan, a été victime de la part d'une foule méchante et impie. Il déplore surtout qu'on ait eu l'audace d'excommunier ce Nathan (§ 2 et 3). Après ce préambule assez long, l'auteur parle avec admiration du *Messie* (Sabbataï Cevi) et des visions concernant le Messie (§ 4 et 5). Puis, il raconte que Sabbataï a enlevé une fiancée et refusé de la rendre à son fiancé, quoique celui-ci affirmât qu'il avait déjà eu des rapports intimes avec elle et exprimât la crainte qu'elle ne fût enceinte. Cette jeune fille, que Sabbataï a convertie à l'islamisme (והעטיפה בעטיפת הישמעאלים), a mis au monde un fils qui ressemblait à son fiancé. Il était donc prouvé par là, dit Abraham, que le vrai père était le fiancé. Du reste, Sabbataï a affirmé par serment à Abraham qu'il n'avait pas touché à la jeune fille, et Abraham explique le rapt commis par Sabbataï comme un de ces actes mystiques par lesquels le Messie essayait de réparer les bouleversements produits dans les régions célestes (תיקונים עליונים). Cet enfant, malgré sa ressemblance avec le fiancé de sa mère, passe pourtant pour le fils de Sabbataï auprès des musulmans (כל האומה הזאת הישמעאלית). Abraham ajoute que cet épisode, qui eut lieu à Constantinople en 1666, causa une vive surexcitation parmi les Juifs de cette ville et produisit de nombreuses défections parmi les partisans de Sabbataï. Abraham lui-même s'en étonne, tout en déclarant qu'il n'a aucun doute sur la correction de la conduite de Sabbataï, qui, pour lui, est le vrai Messie. Mais il ne peut s'empêcher d'exprimer sa surprise que le Messie accomplisse des actes qui égarent la foule et l'éloignent de lui. Il trouve aussi singulier que l'enfant fût élevé comme fils de Sabbataï, tout en ayant comme père l'ancien fiancé de sa mère. Il prie donc Nathan de lui donner des explications sur les faits et gestes du vrai Messie (§ 6 et 7).

Abraham ajoute que depuis que Nathan a été excommunié et expulsé de la communauté, la discorde sévit parmi tous les Juifs de Constantinople, excepté parmi les partisans de Sabbataï (§ 8). Il lui raconte ensuite qu'Abraham Mendal, arrivé de Gallipoli, lui a rapporté que Mikhael Kordozo, de ... a envoyé à Nathan un opuscule où il annonce qu'avant que l'année 5434 (1674) soit écoulée, tous reconnaîtront Sabbataï comme Messie [1] (§ 9).

[1] Ce fait est confirmé par Sasportas. On lit, en effet, au commencement de la quatrième partie du צוצת נובל צבי, ms. : חלק ד' מספר צוצת נובל

Après s'être excusé de n'avoir pas encore traduit (שאינתיק), faute de temps, le mémoire qu'il a composé par ordre de son ami (§ 10), il adresse ses salutations à Samuel Primo (§ 11) et à Ahron (§ 12). Il parle ensuite avec éloge d'Elie, de Pologne, porteur de sa lettre, qu'il recommande chaleureusement à Nathan (§ 13). Cet Elie était déjà un partisan dévoué de Sabbataï Cevi, lors de son séjour à Smyrne. Plus tard, il s'établit dans la Galilée supérieure, et quand il fut dénoncé comme adepte du pseudo-messie, il se réfugia à Sofia (§ 13-15). Nulle part il n'est fait mention de cet Elie, qu'Abraham désigne comme un descendant de Raschi. En général, Sabbataï Cevi eut de nombreux partisans en Pologne. On sait que l'auteur célèbre du טורי זהב envoya son fils et son beau-fils à Constantinople pour rendre hommage à Sabbataï [1], et que de nombreuses communautés polonaises lui députèrent encore des délégués quand il avait déjà embrassé l'islamisme [2]. Ce furent les Hassidim et les Frankistes qui profitèrent ensuite de l'agitation créée en Pologne en faveur de Sabbataï.

Il ressort des § 11, 13 et 14 que la lettre d'Abraham à Nathan fut envoyée à Sofia [3], et que Samuel Primo, le secrétaire de Sabbataï Cevi, se réfugia aussi dans cette ville. Les partisans compromis de Sabbataï paraissent, du reste, s'être plu à Sofia, dont les Juifs, d'après l'affirmation d'Abraham, s'étaient déclarés en très grande partie en faveur du pseudo-messie (רובה עדיף). Enfin, le § 16 parle d'un Samuel Gandor, qu'Abraham prie d'écrire de temps à autre à sa femme, qu'il paraît avoir laissée à Constantinople. Ce Gandor accompagnait d'habitude Nathan dans ses voyages; il s'était également rendu avec lui à Sofia. Baruk raconte (p. 14) : ויהי כאשר הקריב ר' נתן לאנדרינופולי, כששמעו אנשי העיר ביאתו לשם וידעו

בו יגיד מה שהרופא קרדוזו מטריפולי כתב ונבואותיו השקריים והבטחותיו שאין להם על [מה] יסמוכו, ומקיים בכל תקף שבשנת התל"ד בראש השנה על כל פנים תתפרסם הגאולה. וזהו הכתב שכתב לכאן אמשטרדם לגיסו: הלא תדעו... והנה עכשו אני מגיד מחדש מה שהוא סוף כל הקיצין. בשנת התל"ד בראש השנה הבא לקראתנו לשלום תתגלה הגאולה. Cf. קיצור צרצת נובל צבי, p. 47.

[1] Ce fait est rapporté dans תורת הקנאות d'Emden, éd. Lemberg, p. 14.

[2] Voici ce que raconte Baruk d'Arezzo (דכרון לבני ישראל, p. 58) : הקהילות וכשידעו הקדושות שבפוילין מקום כבוד אדונינו שלחו אליו שלוחים ה"ה החכמים השלמים והחסידים אנשי שם ואנשי מעשה הרב ר' אליעזר בקרושטין (ou מקדושטין), ר' מרדכי השהדלן, ר' יעקב נשוואר, ר' ישעיה מוכיח, ור' יהודה מקמיניץ. ויבואו לפניו והוא יושב על טפיטו...

[3] Nous savons encore par une autre source que, vers la fin de sa vie agitée, Nathan s'établit à Sofia et y mourut en 1680 (voir Graetz, *Gesch. d. Juden*, X, notes, p. LIII).

מה שארע להם כשבא אדונינו, שכמעט הלכו כולם לפי חרב, אז שלחו לקראתו ד' או ה' חכמים לומר לו שאינם רוצים שיבא לשם, שמא ה"ו יארע דבר תקלה על ידו. והם והחכמי ארפסולה החרימוהו והבריחוהו ללכת, וילך הוא והה' (שמואל) גנדור עמו אל ארץ המוריאה... ויסע מקודפו באניה הדך ים ללכת לווינציאה... ובעוד לילה שנזדהו בספינה אחת קטנה עם החכם (ר' שמואל) גנדור...

Avant de terminer, nous allons encore donner quelques informations sur l'aventure galante de Sabbataï Cevi à Constantinople. Aucun des nombreux documents qui s'occupent du pseudo-messie ne dit un mot de cette histoire, et pourtant nous devons l'accepter comme vraie, car Abraham ha-Yakhini, qui la rapporte, était un fervent adepte de Sabbataï et connaissait certainement ses faits et gestes. Je m'explique ainsi ce silence. Diverses relations s'accordent à attribuer à Sabbataï un fils du nom d'Ismaël, mais diffèrent entre elles au sujet de la mère de ce fils. Dans une lettre qu'il adressa de Chio aux frères de Sabbataï Cevi, Nathan fait les prédictions suivantes au sujet de cet Ismaël : ותדעו נאמנה כי מתוך ענין זה הנה בן נולד לשבתי צבי ישמעאל שמו, ויהיה נולד מהול, ובן י"ג שנה ויציבו ממנו דם ברית, ועליו נאמר לו ישמעאל יהיה לפניך (Gen., XVII, 18) והוא יהיה פרא אדם ידו בכל ויד כל בו (*ibid.*, XVI, 12) כי על ידו תהיה קיום והעמדה לאומות שלא יאבדו. כי אין חפץ בהשחתת ברית. Ce passage se trouve dans le צוצת נובל צבי complet de Sasportas, f° 124, que j'ai en ms. L'ouvrage imprimé, qui est très abrégé, ne donne pas cette lettre de Nathan, mais il y fait allusion dans les lignes suivantes : וראה מפשוטו (של נתן) באות אשר נתן להם הן בן נולד לשבתי צבי... אם נבואתו הראשונה לא נתקיימה... והלא בנבואתו הא' אמר... אך דבר מהאשה רבקה בת מרע"ה, ולא דבר מזאת השפחה כי אם לאחר החמדה. וגם אני אודהו אם תלד לו בן לא יקרא שמו ישראל כי אם ישמעאל (קצור צוצת נובל צבי, éd. Amsterdam, p. 35). כל הי מדבר יתבונן במפשוטה המפשים... ומיעין זה ג"ב דיבר (נתן) בי יהיה לו בן וקרא שמו ישמעאל... ואיך לא תפקחנה עיני עורים לראות המרתו (של שבתי צבי), ואזני חרשים תשמענה הדקקותו לנשג"ד, ושהבן הנולד לו באיסור עליו נאמר ולישמעאל שמעתיך (Gen., XVII, 20) והיה בן לנולד המשיח להגן על האומות (קצור עיעת). D'après ce passage, Ismaël aurait eu pour mère l'esclave que Sabbataï épousa après sa conversion à l'islamisme[2].

[1] Abréviation de גרה, גרה, שפחה, נדה. Voir *Aboda Zara*, 36 *b*.

[2] Graetz, *Gesch. d. Juden*, X, notes, p. L. L'ouvrage מאירעות צבי dit qu'elle était polonaise, se nommait Gertrude et faisait partie du harem du sultan, qui l'offrit comme présent à Sabbataï Cevi. Ce livre parle encore d'autres femmes de Sabbataï, mais il contient de nombreuses erreurs et ne mérite aucune créance.

Abraham Cuenqui[1] dit que la mère d'Ismaël était Sara la polonaise, la deuxième ou la troisième femme de Sabbataï. Baruk d'Arezzo dit également dans son זכרון לבני ישראל, p. 18 : אחר אשר שם (ש"צ) הצניעה הטהור על ראשו ידע את אשתו האשכנזית (שרה) ותלד לו בן, ובן שמנה ימים הוא בעצמו מל את בשר ערלתו . . . ויקרא את שמו ישמעאל מרדכי, ואחר ילדה לו בת ויקרא את שמה (le nom manque). Dans une lettre adressée à Joseph Philosophe, père de la troisième ou de la quatrième femme de Sabbataï[2], celui-ci donne une troisième version, d'après laquelle la mère d'Ismaël aurait été la fille de ce Joseph. Il dit (Baruk, dans זכרון, p. 22) : אדוני איש האלקים יוסף הוא השליט על הארץ הוא המשביר לכל הארץ . . . בשם ה' צבאות תתבשר איך אני התנך יתר"ו בא אליך בקרוב ואשתי מיכל הדסה תמה היא אסתר אחותי רעיתי יונתי תמתי ושני בניה הזכרים ישמעאל ואברהם ברוכים הם לה' עמה...

On voit donc combien les indications relatives à la mère d'Ismaël concordent peu entre elles ; à mon avis, elles sont toutes fausses. En réalité, la mère d'Ismaël était la fiancée dont parle Abraham ha-Yakhini, mais on désigna Ismaël comme fils de Sabbataï pour faire croire à la réalisation de la prédiction de Nathan. On comprend alors pourquoi on ne nomme jamais cette fiancée comme mère d'Ismaël, car il aurait paru scandaleux que Sabbataï eût eu des relations avec la fiancée d'un autre. C'est pour cette raison que les écrivains désignent comme mère d'Ismaël tantôt l'esclave épousée par Sabbataï, tantôt Sara, tantôt la fille de Joseph.

A. Epstein.

[1] Dans le תורת הקנאות d'Emden, à la fin de la troisième relation.

[2] L'ouvrage d'Emden, p. 3, donne le nom de la première femme smyrniote de Sabbataï ; celui-ci dut la repudier. D'après les récits suspects du מאורעות צבי, Sabbataï aurait épousé à Salonique une deuxième femme et l'aurait également répudiée. Après, il se maria avec Sara la polonaise. Donc la fille de Joseph qu'il épousa ensuite était sa troisième ou sa quatrième femme. M. Graetz (X, notes, p. LII) la désigne inexactement comme sa « deuxième femme ». Du reste, il parle lui-même (X, 206), d'après מאורעות צבי (et non d'après Barukh) de deux femmes que Sabbataï a répudiées avant d'épouser Sara.

LA FAMILLE DE YEHIEL DE PISE

(SUITE ET FIN [1])

PIÈCES JUSTIFICATIVES

III

3.

Lettre de la communauté de Pise.

קינה עם נחמה לבני כמוהר"ר יחיאל ור"מ ז"ה מאת ק"ק פיסה
ע"י ה"ר שלמה יר"ו [2] מקמירינו.

גדל יגדל אבי צדיק וזולד חכם ישמח בו. תחלת דברי פי סכלות וראה לעיני השומעים בתחלת עיונם בהביאי דברי גדלה ושמחה במקום אשר שם יגון ואנחה. האמנם טרם אכלה לדבר יהיו דברי נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת...

היתה הכוונה במאמרי זה ישן שמעתי דבת רבים שרי' ונכבדים וישישים קמו עמדו להציב ולהקים דברי תנחומותיהם נגד אלה היושבים שני בני היצהר העומד על אדון כל הארץ ואנחנו ק"ק פיס"ה יצו"א הקרובי' אליהם ובקרבם אנחנו יושבים הימנו כמתריש וכאיש לא שת לבו גם לזאת. לכן אקומה נא ואסובבה למצא דברי הפץ לצאת מידי הובתינו זאת. ומאשר לא איש דברים אנכי ולא נותן אמרי שפר אשאל מאת ה' ואבקש ימלא את חסרוני יהוה עם פי ויורני את אשר אדבר...

האמת הוא כי אי אפשר לבני האדם שלא יכאב לבם ולא יתעצבו על העדר הקרובים וכל שכן על אותם שמנו רז"ל שחייב אדם להתאבל עליהם אשר הוציאום מאזהרת הכהנים. אמרה תורה כי אם לשאדו ולאחיו הקרוב אליו לאמו ולאביו לבנו ולבתו ולאחיו ולאחותו הבתולה הקרובה

[1] Voyez plus haut, p. 83.

[2] L. יר"א, voir Zunz, *Gesammelte Schriften*, III, 208, ou יר"ו, abréviation de יבואוני רחמיך ואחיה, Ps., cxix, 77.

אליו וגומ׳. אמ׳ ראשונה דרך כלל כי אם לשארו הקרוב אליו ואח״כ פרט מי הם כאמ׳ לאמו ולאביו וגו׳, יען כי כל אלו עצם אחד ובשר אחד (הא׳) [הם .l] ומעצם אחד ובשר אחד נשתלשלו כלם: ורבותי׳ ז״ל שאמרו אין שארו אלא אשתו לא יובן זה מפשט הכתו׳ אלא על הדרך אשר אמרנו כי דרך כלל אמ׳ כי אם לשארו ובפרט אמ׳ לאמו ולאביו וגומ׳. האמנם אמרו זה כי אם לא אמרו היה ראוי להאמר גם על אשת האיש (כ)[ב]העדרה להיותה גם היא מגזרת הכתוב עצם אחד ובשר אחד ככתו׳ בהם והיו לבשר אחד. וגם יש על זה סמך מהמקובלים ע״ה אמ׳ כי כאשר נברא האדם זכר ונקבה עצם אחד ונחרס ונבנה אח״כ לשנים כן כל הנפשות בראשית ברייתן זכר ונקבה זוגות זוגות נבראו ויתלכדו אחרי יתפרדו[1] ועל הדרך הזה בא מאמ׳ קדמונינו ע״ה אמרם אין שארו אלא אשתו ואמ׳ (כ)[ב]ת פלו׳ לפלו׳ ואפי׳ מעבר לים. ולהיות כל אלה בכללם עצם אחד ובשר אחד בא הצווי והאזהרה בהעדרם ובהפקדם להתעצב ולהתאונן עליהם. והמשל בזה לנחתום העושה עיסה אחת גדולה כדי לעשות ממנה כברות הרבה שכל אחת מהן מהעשת והבכר הראשון נשתלשלו וכאשר תאכל אחת מן הכברות ההם מעצם הבכר הראשון נאכל כן בהעדר אחד מכל אלה אשר זכרנו כאלו נעדר ונאבל עצם מעצמות קרוביו אשר המ׳ חיים עדנה וחלק מחלקי בשרם... ראה מה אמ׳ אהרן קדוש ה׳ על דברת אחותו נגד אחיו מרע״ה אמ׳ אל נא תהי כמרת אשר בצאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו... ועל הדרך הזה בהאצל מאתנו המאור הגדול למנשלת היום כמוהר״ר יחי״אל ור״מ מנוחתו כבוד אבל כבד זה לנאהבים והנעימים בניו יצא״ו אשר לא ישוער... ולא עליהם לבד נתך האבל הזה והעצבון הרב כי גם עלינו להתאונן ולהתעצב על הפקדו והלקחו מעל ראשנו כי רוח אפנו משיח ה׳ היה אשר אמרנו בצלו נחיה. ולא עלינו בלבד כי גם על כלל עדת ה׳ הקרובים והרחוקים כי זה אחד מן מיני האבל אשר הוא מושל על הרבים להתאבל בו וסמכו זה מפסוק ואחיכם כל בית ישראל ובכו וגומ׳ וגם ממשה ואהרן ושמואל תלקח ראיה על זה. כי האיש הזה גדול היה שמו בכל הגוים ושמעו הולך היה בכל המדינות גם עובר ארחות ימים. גם קצות הארץ עליו יחרדו בהשמע קולו בבאו אל הקדש. שלם היה בדורותיו ובתורותיו ואת האלהי׳ ההלך בכל מיני שלמיות תוריות ומדיניות למרינהן איש מהן ממנו לא נעדר. ואם אמרנו לבא אל תכלית ספור תהלותיו זה לא יתכן כי לא ימנו ולא יספרו מרב. וכאשר אי אפשר לבא אל תכליתם כך אי אפשר לבא אל תכלית האבל והעצבון והבכי על האיש הקדוש והמורא הזה כי איש אלהי׳ קדוש היה בכל הרכיו ובכל מעשיו. ממזרח שמש עד מבואו מהולל היה שם ה׳ מפיהו ר״ל כאור בקר יזרח שמש בקומו ממטתו עד בא השמש בשובו אל מקומו אשר ישכב שם תמיד לא יחשה מהודאות בקשות תחנות ותפלות ושירי זמרה ביראת ה׳ כל היום וכמעט אומר כי גם בסעיפים מחזיונות לילה בתנומות עלי משכבו דבק היה בעליונים. לא היה מעולם יוצא

[1] Job, XLI, 9.

מפתח ביתו גם מקור העיר והיצה כי אם מתוך דברי תורה וקול תפלה קול תחנה. כי מה היה האיש הזה חסר הלא יהו בכל דבר שבקדושה ויד כל בי בחכמה ותבונה והשכל כי רוח ה' נוסדה בו והמידה תהלתו ... אבן עם העצבון ושברון הרוח הנבאה הנאותה והראויה תמצא אצל הבנים בני איש אחד ומיוחד הללו נחמה ראויה מחוייבת והברחית מפנים הרבה וראיה לא אחת לבד ולא שתים. ואם יאמר אומר הלא דברך סותרים זה את זה באמרך כי אי אפשר לבא אל תכלית העצבון והאנחה מהבכי הנתחיבים ועוד אמרת תתחיים שם נחמה מחוייבת הברחית. כי איך יהיה זה שיהיו שני הפכים כנושא אחד, היינו העצבון הרב עם הנחמה איך יצדקו עליו יחד בעת אחד בעצמו וזה אי אפשר על זה אשיב ואומר כי גם אלה יצדקו יחדו ואני אבארם בעה"ו.

כבר ידעתם רבותי הנשאר כי האדם משני הפכים נוצר ונברא ר"ל עפר מן האדמה אשר הוא דבר ארציי ומנשמ[ת] חיונית אשר היא דבר עליוני כמאמר הכתוב ויצר י"י אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים וגו'. ובאשר נברא הוא מן שני אלה ההפכי' עומדים עליו יחד בעת אחד בעצמו כן יצדקו עליו שני ההפכים יחד ר"ל העצבון והנחמה בעת אחד בעצמו כי העצבון לא יהיה רק לבשר מפני אבדן הבשר (ו)[ו]שובו אל האדמה אשר לוקח משם ובאשר הבשר כלה והולך יום יום עד שובו עפר כאמור כן ראוי שיהיה העצבון כלה והולך ותסר מיום אל יום עד תומו ולזה רמזו חז"ל אמ' גזרה נגזרה על המת שישתכח מן הלב. וכאשר הרוח החיונית תשוב אל המ' אשר נתנה נצחית וקיימת כן ראוי שתהיה הנחמה נשארת נצחית וקיימת... וזה כי אחר ההנחה האמיתית אשר הנתנו הרות האיש הזה שלם בכל מיני השלמיות למיניהן יתחייב הרות מיוחד מיוחדת אמת השקט ובטח והיותו נגדר בגדר הצדיקים היושבים ועטרותיהן בראשיהם ונהנים מזיו שכינה. כי באמרם ע"ה צדיקים יושבים כתונתם בישרה ההיא נצחיות כגון י"י למבול ישב וישב י"י מלך לעולם. ו(ב)אמרם ועטרותיהם בראשיהם יתצו בזה על מעשיהם ומעשי בניהם הטובים (כ)[ב]רדפם אחריהם אחרי מותם האבות כי הבנים הם עטרת האבות והאבות תפארת הבנים כמאמר הכתו' עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם. ו(כ[ב])אמרם ונוזנים מזיו שכינה ירצו אל השכר הנצחי המקווה לנפש בחיים הנצחיים ולזה רמזו ע"ה הבל מתוקן לסעודה. כי כאשר יהנה האדם בחיי העולם הזה במשתה וסעודת לחם ויין ובשר ומיני מאכלים נאותים לקיום הגוף והענוגו כן תתענג הנפש משפע האור הנצחי אשר נגה עליהם לעולם הבא מצד מעשיו ומעשי בניו הבאים אחריו כאשר אנחנו עתידים לבאר: עוד נגדר האיש השלם הלז זכרונו לטובה בגדר הצדיקים אשר גם אחרי מותם נקראים חיים בחיים אשר המ' חיים עדנה ודה כי כל עוד שהאב מדרוך את בניו בדרכי הש"י בתלמוד תורה וקיום מצותיה שברו הרבה מאד ואף כי אחרי מותו כל עוד אשר מעשיו מזכרים ונעשים על ידי הבנים מעלין עליו כאלו הוא העושה וכאלו עודנו חי. והנני מביא על זה ראיה מן התורה בשני מקומות. ו(ב)ראשונה הביטו אל אברהם אביכם ואבינו ע"ה מה נאמ' בו. אמ'

הב"ה כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך י"י לעשות צדקה ומשפט למען הביא י"י על אברהם את אשר דבר עליו ותימ' למה אמ' למען הביא י"י על אברהם אחרי זכר ביתו אחריו כי מה יביא על אברהם אחרי מותו. היה לו לכתוב למען הביא עליהם וישוב על ביתו אחריו אשר זכר אלא אמ' על אברהם אברהם ממש לומ' כי מעשי ביתו אחריו הנזכרים ונעשים כאלו הוא ממש עשאם וכאלו אברהם עודנו עומד לפני ה' בין החיים אשר הם חיים עדנה בעולם הזה. גם תמצא בפרשת והיה אם שמוע כדומה לזה על הדרכת האב לבנים יודיע דרכי השם ללמדם תורה ומצות אמ' ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך וגו'. למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה אשר נשבע י"י לאבותיכם לתת להם כימי השמים על הארץ. לתת לכם היה לו לכתוב אלא שמעלת עליהם הכתוב כאלו עודם חיים על הארץ כמו שאמ' כימי השמים על הארץ על הארץ ממש.

עתה ראו ושימו על לב אתם הנעימים רוזני כמה יש לכם להנחם על המנוח אביכם ולשמוח על טובתו ומנוחתו כבוד ועל היותו בכלל החיים אשר הם חיים עדנה מצד מעשיו ומעשיכם הטובים אשר בהם הדריככם אביכם ע"ה ובגלל זה תשמח נפשו ותגיל וכן ראוי שתשמחו בו ותתנחמו בו ותגילו כי לא נכון שיהיו הבנים נראים ח"ו כמצבים על טובת אביכם אך ישמחו ויגילו ולזה כוון החכם אמ' גיל יגיל אבי צדיק ויולד חכם ישמח בו אשר בו יסדנו מאמרנו זה. אמ' גיל יגיל. גיל בעולם הזה ויגיל בעולם הבא ואמ' אח"כ ויולד חכם ישמח בו. אף כי נפשט הכתוב יראה כפל להזק את המוקדם מ"מ יש לומר כי ויולד חכם ישמח בו. מוסב על בן הכם ישמח גם הוא באביו לכן שמחו בי' וגילו צדיקים והרנינו כל ישרי לב...

וראיתי אני אחרי ראו אופן אחר טוב אף נעים בו אמציא לכם רוזני נחמה כפולה ומכופלת ראויה ומחויבת והכרחית ישן תרתי בלבי ומצאתי באביכם זכרונו לברכה מקויים על מלאת מראש ועד סוף מאמ' שלמה המלך ע"ה בספרו הנכבד ספר משלי אמ' להנחיל אהבי י"ש ואוצרותיהם אמלא. אמר להנחיל אהבי כאילו אמ' להנחיל את בני כי מאהבת י"י והלאה אין אהבה כאהבת הבנים ועוד כי אהבת י"י ואהבת הפכים [הבנים .i] יתדמו מכל צד כי מאהבת הש"י נאמ' ואהבת את י"י אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך. ואין לך אדם שלא ישים לבו נפשו ומאדו על אהבת בניו הן לזכותם ולהדריכם אל הדרך הטובה והישרה בעיני אלהים ואדם והן לשמרם ולהצילם מכל צר ומצוק מלבד כי המזכה את הבנים מזכה גם את נפשו כאשר זכרנו. אחרי כן אמ' כמבאר מי הם בניו ואמ' י"ש להורות על שני בניו הנחמדים מזהב הנו' כמה"ר יצחק וכמה"ר שמואל יצו"א אשר ראשית שנותם י"ש. ואמ' אח"כ ואוצרותיהם אמלא. והיה די לומ' אוצרותיהם אמלא אמנם באה ו' יתירה לרמוז על ששה אוצרות אשר הנחיל לבניו כאלו אמ' ו' אוצרות להם אמלא. עתה יש לנו לחקור על הששה אוצרות הללו ממה הנו' מלאות. ואמרה נפשי לדרוש ולתור אחר מלאוי האוצרות האלה האם הוא כסף או זהב או אם אבנים

טובות ומרגליות אשר דרכם להאצר כמאמ׳ הכתו׳ את הכסף ואת
ההב ואת הכלים נתן באוצרות וכו׳. ואדא והנה אין בהם לא כסף
ולא זהב לא אבנים טובות ולא מרגליות. עוד בקשה נפשי לדעת
אם המ׳ מלאות שלג או ברד אשר מדרכם להאצר כדכתי׳ הבאת אל
אוצרות שלג ואוצרות ברד תראה יגעתי ולא מצאתי. כמעט שעברתי
מהם עד שמצאתי והנה רוח המ׳ מלאות אשר דרכו גם הוא להאצר
כדכתי׳ ויוצא רוח מאוצרותיו. ואם תשיב ותאמר איך נשאך לכך לומ׳
שהאוצרות האלה רוח המ׳ מלאות האיש צדיק אשר כזה ינחיל לבניו
רוח. והלא קל שבקלים לא יאמ׳ דברים באלה. אני אשיבך מלין
ואזני׳ כי רוח י״י דבר בי ומלתו על לשוני לדבר ולומ׳ כי אוצרות
רוח ממש המ׳. ומפני כי לא פורש אי זה מין מעיני הרוחות הוא
יתנהו האנשים איש אל רעהו...

הרוח הזה הוא רוח אלהים המרחפת על פני האדם השרידים
אשר י״י קורא. הוא הרוח אשר נחה על מרע״ה ונאצלה על שבעים
הזקנים. הוא הרוח אשר נחה על בצלאל ואהליאב. הוא הרוח
אשר נחה על יהושע בן נון. הוא הרוח אשר נחה על כלב בן יפונה
הוא הרוח אשר נחה על אליהו ונאצלה על אלישע. הוא הרוח אשר
נחה על דוד המלך ע״ה באמ׳ רוח אלהי׳ דבר בי ומלתו על לשוני.
ויוכל עתה איש מה להשיב ולומ׳ אמת הוא שהרוח הזה רוח אלהי
נחה על כל אלה אשר זכרת האמנם שיהיה הוא הרוח אשר בו
האוצרות הנז׳ מונן לך. הנה בדרך טובה ורחבה אני אעמידכם על אמתת
דברי כי כנים הם בע״הי. וזה כי נאמר כאן ואוצרותיהם אמלא.
ונאמ׳ בבצלאל ואמלא אותו רוח אלהי׳ בחכמה וגו׳. מלא אותם חכמת
לב מה להלן רוח חכמה אף כאן רוח חכמה. ונאמ׳ בכלב עקב היתה
רוח אחרת עמו ומלא אחרי. מה להלן רוח חכמה אף כאן רוח
חכמה. נאמ׳ ביהושע ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי סמך משה
את ידיו עליו. מה להלן רוח חכמה אף כאן רוח חכמה. הוא הרוח
אשר יתואר בו המלך המשיח שיגלה לנו במהרה בימינו אמן והוא הנחלק
לששה אוצרות אשר זכרנו ורמזנו כאמור בו ונחה עליו רוח י״י.
רוח חכמה ובינה. רוח עצה וגבורה. רוח דעת ויראת י״י וששה
אוצרות הללו אוצר אחד הוא כי כולם תלוים זה בזה ואיש את
רעהו יעזורו יתלכדו ולא יתפרדו. כי הנה חכמה עם בינה ועצה עם
גבורה ודעת עם יראת י״י. וכן נמצא הכתו׳ בחכמה יבנה בית ובתבונה
יתכונן. הוראה עם החכמה כדכתי׳ הן יראת י״י היא חכמה וסור
מרע בינה. ועצה עם גבורה יראה גבורת הלב והתתאפקות מרדוף אחר
התאות כדכתי׳ טוב ארך אפים מגבור ומושל ברוחו מלוכד עיר. ועל
הדרך הזה כלם זה בזה יתחברו כי האחד יקים את חברו לעזר גם
את זה לעמת זה עשה האלהים אל שיהיה האדם ישר בהדבקו בהם.
ויראת ה׳ מראש ועד סוף הכרחית והמצא בראש וגם בסוף כל אלה
שזכרנו. אמ׳ בסוף רוח דעת ויראת י״י ונאמ׳ בראש ראשית חכמה
יראת י״י. וכולם אוצר אחד כאשר קדמני ובויראת ה׳ ישלם כדכתי׳
יראת י״י היא אוצרו בי עמדה הון הו׳ אוצרות מלאות ושלמות..
הוא הרוח אשר נחה על המנוח כמוהר״ר יחיאל ור״ם ע״ה ונאצל מנמנו

והנחיל אותה לבניו הנעימים כאשר כל העם רואים כי כל אשר הם עושים הוא היה עושה. אשרי העם שככה לו. אשרי האיש המגדל בניו לתלמוד תורה ולקיום מצותיה המזכה את עצמו והם לחה"ד כמאמר רז"ל אמרם אלו דברים שאדם אוכל פרותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא. אשר בכללן ובמספרם המגדל בניו לתלמוד תורה כי הוא זוכה ומזכה כאשר רמזנו. ראו עתה אתם בניו הנשאר' כמה יש לכם להודות ולהנחם על הנחלה הטובה הזאת אשר הנחילכם אביכם.

עתה יש לשאול ולומ' אתה מנית ששה אוצרות עתה השביעית איך השמטנה ונטשתה. אני לא אשמטנה ולא אטשנה אני לא זכרתיה עד כה כי איננה ממין האוצרות הנזכרי' ולא מצאתיה בכללם כאשר קדמתי. לכן ראוי למנותה לבדה ואף אם היא מבא ודרך להשגת הו' אוצרות האמורות וראיה להם כאשר אבאר:

זאת הנחלה השביעית היא אוצר נחלת הקניני' ר"ל קניינים ארציים כגון זהב וכסף וסגולת מלכים אשר המה מבא ודרך לבא אל נחלת הו' אוצרות האמורות אשר המ' קניינים אלהיים בהשגת השלמיות למיניהן כמאמ' החכם יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עון. מה וזה האוצר ר"ל הנחלה שביעי' ראיה על האוצרות הו' הקדומות. וזה כי כבר נמצא לרז"ל אמרו מי שמת לו אביו והניח לו ירושה מברך תחלה בד"ה ואח"כ הטוב והמטיב אשר היא הודאה ואין הודאה בלא נחמה. ואם על קניינים מדומים ארציים ככה כ"ש על הקניינים הנצחיי' שיש להודות ולהלל ולהתנחם עליהם:

אלו שבע מדות שמנינו בלב [כלם .l] נמצאו בכמוהר"ר יחיאל ור"ם והנחילם לבניו. הא לכם ראיית נחמה כפולה ומכופלת הן מראיות הן היות אביכם חי לעולם וכן על הנחלה והירושה אשר הורישכם הנותנת לו ולכם חיים נצחיים בזה ובבא. ולהזוק דברי אביא לכם ראיה על חיי נחמת אביכם אשר קדם זכרם משאלת יוסף לאחיו באמרו השלום לאביכם הזקן אשר אמרתם העודנו חי. וענו ואמרו שלום לעבדך אבינו עודנו חי ויקדו וישתחוו. אם על בשורת חיי העולם הזה הקצובי' הודו לה' יקדו אף ישתחוו על אחת כמה וכמה על בשורת חיי עולם אשר אין להם הפסק שראוי להודות ולהנחם...

ואם מעט ואוסיפה לכם ראיה ברורה על זה ואשקה לכם כוס תנחומין כי תשגיחון וראיתם מה יצוה ה' לכם...

אמר הכתו' בנים אתם לי"י אלהיכם לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת. בפסוק הזה תמצא תוכחת מ(א)[גו]לה עם מסותרת לפי מבוקשנו האמנם להיותו מקרא מסורס אשר הוא כאלו אמר לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת כי בנים אתם לי"י א'. צריכין אנחנו לדבר תחלה על לא תתגודדו והוא מלשון רבוי ותוספת כמו גד גדוד יגודנו והוא יגוד עקב וארם יצאו גדודים. ויתגודדו כמשפטם. הארדוף אחר הגדוד הזה האשיגנו. כי בך ארוץ גדוד. שכלם לשון רבוי והתחברות עם רב. ורצה בזה לומ' אף כי הראוי הוא להתאבל ולהתעצב על הקרובי' אין ראוי להרבות באבל ובעצבון

ההוא יותר מדאי. אז נאמ׳ כי לא תתגודדו יהיה מלשון גוד(ד)[ו] אילנא וקציצו אנפוהי[1] שהוא לשון כריתה והשחתה ויבא על דרך לא תשחית את פאת זקנכם וכמאמ׳ החכם שלמה ע״ה דאגה בלב איש ישחנה. ושניהם ישובו על נכון מבוקשנו והוסיף לומ׳ ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת. ותימ׳ כי מה ענין קרחה אצל העינים והלא אין לשון קרחה נופל כי אם בראש כדכתי׳ ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא. ונאמ׳ עוד לא יקרחו קרחה בראשם. וכן הנביא אמ׳ כל ראש מוקרח וכל כתף מרושה. אלא לא בא כי אם לרמוז על דבר העצב והבכי שלא יהיה יותר מדאי באופן שיהיה האדם קרח ונקי מנחמה מכל וכל וזה אמרו אח״כ בין עיניכם כלומ׳ במחשבה ועיון תמידי התלוים בעינים ר״ל בדבור ובמחשבה הרמוזים בעינים. ובא להזהיר על יתרון הנהי והקינה הבאה בדבור ועצבון הלב הבא במחשבה. אם על הדבור נאמר כאן בין עיניכם ונאמ׳ להלן והיו לטוטפות בין עיניך. מה להלן לשון רבוי כמו אל תטיפו יטיפון הנף אל ד(מ)[רו]ם אף כאן לשון דבור. אם על המחשבה נאמ׳ כאן בין עיניכם ונאמר להלן לזכרון בין עיניך שהרצון בו על המחשבה. אף כאן על המחשבה. ובא לרמוז בכל זה ההרחקה מרדוף אחר הקינה והנהי שהוא בפה ועצבון הלב שהוא במחשבה שלא יהיה יותר מדאי כי כבר נגזרה גזרה על המות שישתבח מן הלב כאשר קדמנו. וכל זה למה לפי שבנים אתם לי״י אלהיכם. אמ׳ הב״ה אף אם אי אפשר שלא יתעצבו הבנים על העדר האב אין ראוי שיהיה העצבון לארך ימים כי אם אביכם הגשמי מת הלא אני אביכם הרוחני וחי אנכי לעולם. וראוי לכם לשמוח בו כאשר הוא שמח בכם כמאמ׳ המשורר ישמח י״י במעשיו מה כתו׳ בתריה ישמח ישראל בעושיו וכו׳ ולכן יקרא השמח בחלק אביו אחר העדרו מצד מעשיו הטובים כאשר אביו ישמח בו בהיותו רודף באותם המעשים הטובים מתדמה ליוצרו והולך בדרכיו כאשר רמזנו במה שקדם בפסוק גיל יגיל אבי צדיק ויולד חכם ישמח בו. הנה כי מפנים רבים הבאנו ראיות נאותות אל הלקח נחמה הבן על האב על הדרך שזכרנו לכן נחמו נחמו עמי יאמר אלהיכם. והאל אשר הוא המנחם האמתי ינחמכם וינחמנו מאבל זה וישוב ינחמנו ויכבוש כל אנחותינו וישליך במצולות ים כל עצבונותינו. יתן אמת ליעקב חסד לאברהם אשר נשבע לאבותינו מימי קדם לקבצנו מן הגוים ומכל המקומות אשר אנחנו נפוצים שם בשלחו לנו את הגואל ולהביאנו אל אדמת הקדש בירושלם כי שם תהיה הנחמה האמתית כדכתי׳ כאיש אשר אמו תנחמנו כן אנכי אנחמכם ובירושלם תנוחמו ויהיה זה ברמיכם וברמינו וביני כל בית ישראל ועינינו רואות אמן.

ברוך ה׳ לעולם אמן ואמן סלה וע׳.

[1] Daniel, iv, 11.

4.

L'élégie de Bezalel de Sarleano.

Manuscrit Halberstam, 200 (Judith College).

קינה עם נחמה נעשתה על כמוהר"ר יחיאל ור"ם זצ"ל מפיסא
מאת הר' אליעזר עזר"י מצולטי"רא ע"י הר' בצלאל מסי"רטיא"נו

עורי נפשי לבשי רוח קינה — כאלה בתנומות עם נשמתי
השמיעי ילולה ומספד מר — זכור אזכר ובשרי ירזה
והדשי נהי שנה שנה — כי אתבונן לתבונות אומתי

האנחי הילילו כי המר — הייתי אז כאיש במחזה
שדי מאד לכל בני עמי — ירא משוד פתאום לבא אשר
ומְבֵין עדתם חסיד גמר — איהו לא חזי מזליה חזי

אין נוטה עוד ירועות לאומר — עודני מדבר ועלי יושר
ואין אתנו יודע עד מה — ענן גדול אומה וחשכה
תשתוחחי נפשי מה תהמי — עם כבד מלחמה ורב קשר

איה חסידי אל היו תומה — יחדיו שבעה כוכבי נכוחה
נצבו כמו נר לישראל — נלחמים לשבעת הגבולים
לאיר להם בעת צר ומהומה — מערכה לקראת מערכה

איה מקדשים את שם האל — להלל פרי קדש הלולים
לקיים בעצמם מצות פרוש — איש וביתו באו ביום קרב
לשמר מאד לבלתי התגאל — ובני אדם לקראתם נבהלים

איה אשר כבא השם לדרוש — שבתי עם גדי ודלי יקרב
עון הארץ בעברת אפו — צדק רבם וקשת מרעומים
יפטרו בשפה יניעו ראש — מאדים וצבאו טלה ועקרב

ואיה בית נדיב בצרור כספו — חמה וגאון אריה גם הם הומים
לאסורים הגלו יבושר — נגה שור ומאזנים לא נמלטו
ויעמוד גם הים מזעפו — לכב דגלו בתולה ותאומים

איה נביא כהן ואיה שר — לבנה עם סרטן ולא בלט
והמון מיעיך אפה אים — תבא ובת רחמים בקולה
אלהי הרוחות לכל בשר — צועקת לפניהם מקלט מקלט

לולי חסד אלי חי וקיים — צבא מרום פמלייא שלמעלה
השאיר נכרתה אז פלטתי — לאחרונה יסיו לצבאותם
ממזרח צפון דרום ויום — בזעף ולהב אש אוכלה

עליונים מתגאים בחזקתם להשחית ולהמרס ולא יחמל
תבל ויושביה מרעישים מערב עד בקר מרב נוגו
אישים מתנשאים לעומתם והיה יום מחר כיום אתמול

אתי ישב יריבון אנשים היש אבזר ותולעות שני
אלו אומרים לא כי יעלה לא ישוב כשמעו תוך הסער
ויהי ריב רב כששה חדשים אבי אבי למה עזבתני

מי ראה או שמע כי יגלה קמו בנות פונות אל השער
חיל עצום כזה ולא יבול והסיפים ומראיהם שפל
לבבו ורוחו כנבול עלה רעה אחזתם ויום צער

איכה תראה השם איכה תסבל אשה רעותה על מה נאבל
איככה תוכל לראות ברעה תשאלנה ברעדה אחר
חבלי נחלתי איכה תחבל ומיקרב ביתן הדר נפל

כזאת התחננתי אותה שעה זבול נגדע פתחינו אנו
וכפיו פרושות קח את נפשי באות מתופפות על לבביהן
רנתי לא הקשיב ולו שעה מה נוחיל מה חיינו מה אנו

שנת ר"נ לאלף השישי עלה ובכה על בתוליהן
באדר ראשון ר"ט לחדש תלכנה בתולות דלות תאר
בשש שעות אחר יום שלישי הגיעו עד פרקן ואין להן

שמשי קדר ירחי אור לא חדש מי לה' אלינו מי נשאר
והמלחמה אזי חזקה פדות עונינו יביא בידיו
שבת ששון נשבתה ארון קודש אסוף חרפתינו מי יתפאר

נשאר בעמים שמה ומועקה או מי יתן נא מותינו יחדיו
וקול מארבע הרוחות נשמע תענינה או כי יותן פדיון
עברה וזעם צרה וצוקה נפשינו לכפר דם עבדיו

לנהר שב ארץ מרוב דמע יחד יבאו איש רש ואביון
ומכובד אנחה נהיה עדת נכאים עם עני ודל
רוח לא יכלכל חוש השמע מזכירים בחבה שמו עליון

כחי נשבר לבבי נהיה אם רם קול שאונם ואם גדל
כי לו נין ולו נכד בעמו ואם רבו ספדים וקינות
ישמיעו נהה נהי נהיה נלאתי ספרם על כן אחדל

ויצא הראשון ושני עמו נשים על ילדיהן מקוננות
קם ויחרד יצחק חרדה וכה תקראנה ממעמקים
הוי שמואל בקוראי שמו אבי יתומים ודיין אלמנות

צור לבבי המקי צר תעודה חלק עמי ימיר מר מעוקים
יתן קולו בבכי ימין ושמאל מראש הרים ולא במקום נסתר
ואל יפעת פניו ידן הדה שם יצווחו אסורים בזיקים

הוי איש רוח נדיבה נבתר
אשר בכבוד עשרו יאמר על
טמא טהור ועל אסור מותר

הוי עיר הגדולה כי שם נגעל
ועיר הדמים פיה פתחה
אל טל ומטר לכן ממעל

כנהמת ים לא קול צוחה
נשמעה בארץ עת ידודון
כל עם ועם משפחה ומשפחה

לקולם נהרות יעמודון
מעיינות ותהומות יתקלקלו
ההרים ירוצון ויתצדון

נבהלתי מראות ויפלו
פני שכלי כאשה מצרה
ראשי ועיני מדמעה כלו

המעט הוא אם רֹב כתר תורה
נפל היום ארץ מה תזיקי
להסגיר שרידי ביום צרה

אם שולל זה כולל ולא חלקי
לי לבדי נגע כי מֵעָלַי
הוסר מסוה טהור מנת חלקי

זה שמי לעולם היה אֵלַי
חמי הנעלה על כל עזֹר
אבכה במר נפשי אוי אללי

יגעתי באנחתי אחד גוזר
טוב ויחיל לתשועת ה׳
פיהו צוה גלגל הוא שחוזר

סוער ונאנח בא אל אזני
קול המון חוגג כמוצא שלל
ומראות א׳ ראו עיני

ששים גם שמחים בפרט וכלל
שרפים וחיות בהעלות
נפש תמה עולה בל מחלל

העולים שמה ינעימו קולות
לשמחה יורדים יוצאים
לקראתה בתופים ובמחולות

להללה זה לזה קוראים
נפרדים עם נשמות טהורות
לפארה גם הם תוך הבאים

צדיקים יושבים בעטרות
קמו מכסאותם איש על דגלו
ולקראת באה קדמו שירות

המון נפשות אבינים ממולו
תקראנה זו לזו עד דאתא
נברך שאכלנו משלו

שבח לעילא מן כל ברכתא
ירונו בנעימה ומשבחי
בכל הני מילי מעליתא

באי בשלו״ לשע נצחי
בהירה וזכה מאין ערך
שכחי ענך ובבית אביך שמחי

קושרת כתרים ליוצרך
מתבל במרום את נשקפת
שובי השולמית כי בא אורך

מקורי דעה ובינה מקפת
לא ישיג כל שכל מספר רובע
חצי הוריעה העודפת

בשרה תורה כי ישבע
לרעות בגנים אהלו ישרה
על כן קרא שמו באר שבע

הרחק ממך לב סֹוג מֵין או מורה
הֻבדל תבדיל ואותם בזרת
סְגולה לך ולא דרך מקרה

ותבני בית מדות אבני גזית
מכל הקצוות מרחק שוה
אהבת אמצעם יד שם חזית

תהלתך אם כל פה יתנה
לכל אדם כבוד תוסיפי
ותשפילי ערכך כי מה הנה

כבוד בורחת ויקר תרדפי
אפר היית ותלבשי סאר
עקב ענוה גאון תשקיפי

ישא ה׳ פניו לך ויאר אשרי הארש אשר מזה נפרד
ישן כי יקראו איש איש הלום בלבוש הוד והדר בעת קורא
לכל רוב ומצה עלי באר ולבש בבואו בגדי שרד

לכבות מדיבה מדון לבלום ואם זה ההמון מות מורא
עם מי נ״ח מחר שם עליו יקראו העדד רע או הפסד
הייתי בעיניו כמוצאת שלום חיים ובטח הוא ישע נברא

אם גדל פעלך לאין תבלית מיערפל יצא להוסר
אתה היא תרחיב מקום אהלך באור חדש ובכנפי ישע
בין אבני צדקותיך מרגלית ממקום רשע לנוה החסד

בצדקם ישולם רב גמולך אין עוד קול פחדים ולב רגז
בה תרומי כסאך על כל נוצר לאמר מתי אמות ומתי יובא
לראות בישועת פני מלך רקב בעצמותי ותחתי ארגז

בדמיוך חיי היי אוצר הגשם חלף לא יפול שבא
אצל כסאי ידבר מושיעך על ארבעה בעפר יסודם
בערך נדבתך כל יד נוצר יוצאים גדודים לצבא צבא

בי לחון דלים טרם נסעך כי יעתיקו חומר האדם
כלי הרחמים תמלאי כהגביר פעמים שחרחורת
ועל כל מים זרעת זרעך אדמדמת או לבנה או דם

התנערי מעפרך וראי גם חלוף מזגים אז יכרת
מקום מנוחתך לְעֵיצֵך נער בחור זקן ישיש וכן
על כל הנפשות הנשאי קור וחום והפכם לא ישרת

פה תשבי בעדת בוניך ומקרים משונים לא יתכן
שמחי בחלקך כי כבר רצה הסרתם למות תוצאות
האל את מאור פניך בטחון רחוק ומות שכן

היוכל איש בשיר או הלצה אשרי ילוד אשה מובטח לראות
לספר כמה מעלות טובות כל הכבוד הזה ואשריו
באת אז מחיצה לפני מחיצה היה לחיים גם למתים אות

כהנה עוד וכהנה רבות במותו לא היה ואחריו
כל אחד שיר ושירה יאלף תאומי צביה כי לא הרבה
נמלצות נחברות והשובות יובחן בארץ השכו מאוריו

לא יסופר אתה מני אלף ישן נר אל טרם יכבה
לו יהיה דיו נחל קישון שני מאורות חצב לאורו
עצים קולמוסים וארץ קלף גדול וקטן שם וכן ירבה

אין שמעה נראו באישון הולך ואור עדיין מאורו
בצרפת באשכנז ובספרד עד יאמרו הכל עודנו חי
אלו נאמרים בכל לשון אלו לא בא מופת על סותרו

צדיק הוא ה׳ דיו אחי
גזר על כל מזיק פי שנים
כן שלם בעצמו לברחי

דמיעה מחה מעל כל עֵינַיִם
נשבר שבט ממון נמשכו
יונקותיו לחזק מתנים

הגאון יחיאל ורם בכו
שמחו עוד בבניו השרידים
מחדש טובו תמיד ברכו

נפשו בצדקתם הם עודדים
כל חטא ואשמה כוסם יטהר
מעלים בקדש ולא מורידים

בטוב העולם נדון אין להרהר
על בורא נפשות וחסרונן
אם רבו אנחותיו סרו מהר

תלין בדד כזית רענן
בת עמי לעינו וכצדקתו
לא יסתיר עוד שמשם עב ועננן

וזרעו יהיה לעדתו
מקור חנינה מחסד נחל
וירשו בניו גדולתו

ירש צבי הדר כבוד ינחל
מעיין חכמה שפע שכל נשלם
להגדיל תפארתם מאז הוחל

ארץ חיים יובא אל הור נעלם
הצדיק הטהור לזמן ארוך
לא יחסר מאורו עד עולם

בגן עדן אלי חי יהי ברוך
צרור בצרור הנדבה מרעה שמן
לבן חיים שבק נאמר ברוך
אל קיים לעולם אמן אמן

תם ונשלם שבח לאל בורא עולם

IV

Introduction et fin du מנחת קנאות *d'après le manuscrit de Mantoue.*

(המקום חלק כדי לעשות בו אותיות מצויירות[1]) לו למנה חכמה ודעת ותבונה. שר צבאות ישראל מלכי ארץ ולאומים. מזרע המלוכה ומן הפרתמים. לו עוז ותעצומות. המעלות אתו כלם מתאומות. הקצין החשוב החכם השלם מהר״ר יוחנן יצ״ו בן כבוד החסיד מהר״ר יוסף טרוויס זלה״ה הצרפתי. מאת הדורש בשלומו הצעיר שבעבדיו קטן ימים ורב אומים יחיאל נסים בן כבו׳ א״א ה״ר שמואל זלה״ה מפיסא. שלום רב׳

(המקום חלק כנ״ל) כלם הסכימו הסכמה מוחלטת. כי תבלית כונת בריאת האדם להיותו מדיני בטבע בחמלת ה׳ על אושי מינו ובהשגחתו עליהם בטוב שבעינים. ואמנם ענין זה המדינות אשר הוא סגולה באדם, ימצא בו מצד היותו מתדבק ומתחבר עם זולתו ואם לא היה זה המדינות והיה יחידי לא תמצא בו זאת הסגולה הנפלאה אשר עליה יעלה האדם על שאר מיני הב״ח ולזה לא נקרא אדם כל זמן היותו יחידי כי קודם לכן לא היה שלם. ואחר שנברא החברותא נקרא אדם וזהו אמרו יתברך זכר ונקבה בראם ויקרא

[1] Note de M. le rabbin Jaré.

את שמם אדם ביום הבראם. וזה כי קודם היה שלם בכח ואחר שב שלם בפועל. ואמנם ענין מדינות האדם והתחברותו עם זולתו לא יגיע אלא באמצעות האהבה. והאהבה תחלק למינים. ממנה אהבת הערב. ממנה אהבת המועיל. ועוד למעלה מכולם האהבה האמיתית אשר אינה תלויה בדבר מהדברים הגשמיים ומקריהם אבל היא נסבבת ונדבקת בשרשי הענינים הנפשיים הרוחניים וזאת היא המעלה הגדולה האמיתית אשר עלה עליה אברהם אבינו ע"ה ונקרא אברהם אוהבי ולזה לא תפסק מעולם כי אין מוצאה מדבר אשר יקרה לו ההפסד כי בסור הסבה יסור המסובב בודאי. אך היא נתלית בדברים נצחיים יוצאת מן הרבי ידיעת ההשכלות האמיתיות. וזאת היא ההברותא האמיתית אשר אליה כוונו רז"ל בבמה מקומות. והנה אחרי ראותי את פני כ"ת זה לנו ימים מדי הנותך בבית האלוף גוסי מוהה"ר ישמעאל מריאיטי בעיר סיינא אשר ביתו בית מקדש מלך לתורה ולתעודה. כמה לך בשרי כארץ עיפה למים נכספה נפשי אליך לרוב מעלותיך החמודות. מה עצמו ראשי תהלותיך. מה נמלצו לחכי אמרותיך. אמרות טהורות מזוקקות שבעתים בעליל האמת ובהתמדת העיון האמתי והפלגת החקירה בפלוגתא דגמרא. ורוחך המרחף על פני מי התלמוד יתקן ויכונן את אשר יעוותו הגלוזים במעגלותיהם ואשר ירכבו במרכבת המשנה כחלוצי צבא. איש כלי מפצו בידו להרים משואות בקול ענות גבורה ולא יכלו להשיב תשובות נכוחות כי גבה לבם ונעלו מלפניהם שערי האהבה האמיתית ואשר לו נתן השכל במרומי ההתבוננות כמוך היום יבין וישכיל דרושי התלמוד המיוסד על שרש האמת יחשוף ידרות השמעתתות להציבם על ברים ולהעמידם על מתכונת לבונם וצרופם ועשרת תפארתם תמגנם. ואיך יוכל לכזב על כ"ת שרש התורה האמיתית, אבותיך ע"ה מימי קדם וכל משפחתך הקדומה וההדורה בישראל אשר כה גבורת תורתם מי ימלל מהם היו הפנות התוריות מהם היו י(דת)[תד]ות היושר והמעלות. בהם נתברכו כל משפחות הגמרא והמשנה למיניהם כפתוריהם ופרחיהם מהם היו ממזרח שמש עד מבואו גדול שמם בגוים מודעת זאת בכל גלילות צרפת ואושליאה המה הגבורים אשר מעולם היו נקובי ראשי אלפי ישראל. ואתה עתה ברוך ה' כי החזקת בכנפיהם לחמם אכלת לשבעה שמלותם לבשת למכסה עתיק עליך יתאמת כי התורה חוזרת לאכסניא שלה שוב אינה פוסקת מזרעך[1]. ולא זו בלבד עשית לנו בן עם רם בחקירות התלמודיות ובענינו ההלכות. כי אם אף בדרושים הרמים ונשאים גדולי הערך ויקרי המעלה ידעתיך בשם בהיותנו יחד לפעמים יושבים ומתבודדים. ולדבר אחר היינו מכוונים אשר תוציא מפיך מלים נפלאים ונפשי יודעת מקום ספיר אבניך. אבני גזרת בעיניך. מלואותם פתוחי חותם קדש משובצות זהב מחושקות כסף האמתי לקחת חרב פיפיות בידך ללחום מלחמתה של תורה ולתת נפשך על אמתותה נגד המתפארים והמתיהרים

[1] *Baba Mecia*, 85 *a*.

בחכמתם וחכמה מה להם עוז וגבורה לבשת גדלת והוספת יתר שאת ויתר עז. הן כל אלה היו הסבות המחייבות גודל חשקי וכספי ואש אהבתי אותך אהבה עזה אשר מים לא יכבוה כל ימי היותי ואף כי אחרי מותי ונפשי קשורה בנפשך. ועתה במה אקדם את פני אדו׳ ובמה ארצה פניו ובמה יוודעו אופה סימני טהרה האהבה האמיתית הנצחיית אשר כרתו אתך ולרש אין כל ותשורה אין להביא כי אם במנחתי זאת הקטנה אשר הובאת לך אגרת מנחת הקנאות אשר חברתיה ולשמך הגדול הדרכתיה. ויען הנך יוצרך לב לדעת ולשפוט בין שני אנשים נצים תשמע את דברי רבותינו שנינו יחד מדברים. האיש הגדול החכם ר׳ ידעיה ז״ל הבדרשי באגרתו הידועה אגרת ההתנצלות. ואני החולק על דבריו באהבה מסותרת ועד האלהים יבא דבר שנינו ותצדיק את הצדיק מבלתי נשיאות פנים כי מלחמות ד׳ אני נלחם ובעד תורתו הקדושה וחכמיה ז״ל אתן את רוחי ונשמתי עוד כל ימי הארץ. ואם באולי ימצא כ״ת דברים בלתי מאומתים אתי תלין משוגתי ותיחס האולת לקוצר המשיג. מצורף לטרדות המעיקות ולסער הזמן המתגורר בחומה עזה וישלח קצריו וישרש שרשיו ויכס את עין משפט השכל אשר היא באמת הסבה החזקה אשר בכל החמש סבות המונעות מלהשיג שלמות אשר זכרם הרב הגדול ז״ל בספרו הנכבד ח״א. וטובה תוכחת מגולה מאהב ראש שבטי ישראל יען הוצק חן האמת בשפתותיך וימינך נאדרי בכח להשפיע ממקור אמתותך ומעייני ישועתך על עבדך התאב להסתופף בצל קורת ביתך בית האמונה הנכונה. ועתה קח נא את ברכתי אשר הובאת לך ואם מצער היא ותחי נפשי. ומברכתך יבורך בית עבדך לעולם ושלום.

מפיסא ר״ח ניסן שנת רצ״ט לפ״ק

וזאת היא תשובת מכתב שהשיב החכם השלם כמהר״ר יוחנן טריויס להר׳ יחיאל נסים מפיסא.

שר וגדול בישראל. אלוף מבצר ומגדיאל שלו׳.

מכנף הארץ הלזו הנשמה באתי להטמן בנקיקיה זמירות צבי לצדיק שמעתי אמרות טהורות מזוקקות בריתקות כוסף מחושקות מוגבלות על שרשרות העבותות האהבה הקדומה ראמה וישבה תחתיה לא נחלקה התיומת. ולא נפרצו עליה[1] כי אינינה תלויה בדבר מן הדברים הגשמיים רק אהבת מנוחת נדבת מעלתך היתרה יתרונה בכל שלמות וידיעה ונפשי יודעת כי גדלת מאד בכל המעלות השכליות והמדותיות תכל תלפיות שכל פיות פונות[2] בשבח. וגם עתה בלכתי בארץ לא זרועה זכרתי חסד נעוריך נעורין דאשא דנפקי מפומך בסיינא הקריה עליצותינו כמו לאכול חלב ודשן תשבע נפשנו בחקירות התורות והתעודות והיו הדברים יוצאים מפינו

[1] *Soucca*, 32 *a*.
[2] *Berachot*, 30 *a*.

שמחים כנתינ[ת]ן בהר סיני ומדלגין הוינו על גבי ארונות[1] ההשגות האמתיות ואהבת כלולותיך בכל השלמיות לא תתפרד ולא תשתנה בכל מקום וזמן שדי נופה בתר עקדה ושרשה במקום טהרה[2] וקדושה אולנא דחיי שתוכל על פלגי מי ההשכלה עודנו באבו לא יקשף ילכו יונקותיו ומרחוק מקטף מלילותיו ואין הנחל והשלולית[3] של ים וכל ההרים אשר במעדר יעדרון מפסיקין לפאותיו כי אלקי הרוחות קבצם בגדר האוהב האמתי אחד אתה כעומר גורנה פרסו גם כן תרנם אשר עין בעין נראה מרחוק כ[ח]ו[ר] יסופר לדור אחרון עלי חק לאות ולמופת בפיסת יד כחותם על ומינם. ועתה אלופי ומיודעי מי מלל לאב בחכמה ורך בשנים כמוך מאד נעלה על כל מגיני ארץ ואוצרות סגולה מקבלים האסיפה נפרדי החבילה. זה הים גדול התכמה רחב הידים אזן וחקר ותקן משליה ותומתה בשוליה גלה בהוכחה גדולה את מקורה הערה ותשף זרוע תפארתו באשר מטו יסודותיה שת לבו ורעיוניו לחילה פסגו ארמנותיה ויקם עמודיה ואדניה איך פנה אל טפלת הערער עשר גלית גלה. דורך נסע ונגלה מקרית פיראדה בעליל ארץ סביונינא כבב הגלגול והמצפה אם בבחירה או בגזרה רצופה שכן ורגז תחתיו בשפל האקלים כנמלה קצוצה כנפים בחורים ובמחבואות תכין לחמה כן הייתי בעיני בערכך מלך ישראל מן השועים מכית פיסא פיסת ב׳ בראש הרים שלחת הארז אדיר בלבנון לאזוב אשר בקיר ליכנס בקירות מערכות אלדים חיים מושיע רב וגואל בחקירותם הפנימיים להפריד בין העצומים גאוני עולם והמה חכמים מהוכמים כאשר מוכן מתוך הצעת תכורך בסלע המחלוקות. ומתירא אני פן ירוצו גולגלתי או ישרפו אותי בהבל פיהם כי אושיט אצבע קטנה ביניהם טרם אענה אני שוגג ומשגה ונותן רוח בין הדבקים בשכלי הנפרדים הלא הם כתובים משני עבריהם. כתב ההתנצלות. ומנחת קנאות. שניהם מלאים סלת בלא סובין ופסולת מנופות בשלש עשרה נפה לחזק ידים רפות חשבתי כי אלו ואלו נותנים טעם לשבח דברי אלקים חיים בראיות מופתיות כי לא בנשי המצרית מצדיות חתיות העברות כי חות הנה וגלות עלות בהכרעות סגוליות מרגליות ואבנים טובות מפולמות גביש וראמות מורמות ממקום קדוש ובאו בהצעות והקדמות תולדותיהן כיוצא בהן עולות בקנה א׳ מלאות וטובות ושלמות ואין זה כי אם בית אלקים ומקור מים חיים נפתח מאת קדישין עלוונין משטרם ישמו בארץ ונעזרים בתתונים כנשרים מגודלים. ותשואות הן הן למעלתך ומי יתן לי אבר ביונה אעופה לחזות בנועם הדרתך ותמיד אדרוש בשלוני ומבתי רוב טוב ביתך ומי יתן ותעלה מעלה מעלה אגילה ואשמחה בישועתך ושלום מסביונינא.

יום ו׳ י״ד תמוז רצ״ט.

יוחנן בכה״ר יוסף טרויש ז״ל:

[1] *Berachot*, 19 *b*.
[2] *Makkot*, 12 *b*, et *Kiddouschin*, 40 *b*.
[3] *Pea*, II, 1.

(המקום חלק כנ"ל) בן השוע והנדיב הר' שמואל ז"ל בן האשל הגדול האדיר והחזק אשר מעלותיו החמודות נפוצו בכל הערים. שמו נודע בשערים. מהר"ר יחיאל ורם בר' יצחק מפיסא. זכר צדיקים וקדושים לברכה אמן. הנה מנעורי גדלני הטבע להסתיפף בצל החכמה. ולאחוז בסנסני המזומה. ללקוט משבלי אמריה ולשאוב מבארי מקוריה. וזה לשני טעמים. מאירים ומשלימים. האחד הושם בטבע מבחר הנוצרים. להיות האדם מטבעו משתוקק לדעת הדברים. וזה עם ידיעת סבת אחר כאשר זכר החוקר בספר השמע ובמה שאחר. השני להמשך אחר. דרכי הורי וזקני רודפי התורה ומבקשי חקתיה. שוקדים על דלתותיה. חונים על דגלה. יושבים בצלה. היו נר לרגליה ואור לנתיבותיה. מחזיקי בדק מוסדותיה. מקבצי נפרדיה. ה"ה אבינו הראשון לכל דבר שבקדושה שר וגדול בישראל מהר"ר יחיאל ורם זקני ז"ל אוהב התורה ולומדיה. מה טובו אליו ידידותיה. שב ובא ברחובות מצותיה. ביתו פתוח לרוחה. שם ימצאו מנוחה. כל יגיעי כח דשמעתתא. בוצינא דקרדינותא [?] לבן ראה הרבה חכמה. כל רז לא אנס ליה וכל תעלומה. נבון להש והבם חרשים. טוב עם ה' ועם אנשים. לחמו נתן מימיו נאמנים. נטעיו בחרות היקרות נטעי נעמנים. וכל השומעים מהללו. סרים אליו. לריח מי עצתו הנכונה יפריחו. ידיעו אף יצריחו. לא צרר בשמלתו זהבו וכספו. שמו נודף מסוף העולם ועד סופו. מטיל מלאי בכיסם של ישרים וברים. לא כגרגיר בראש האמירים. כי אם כמלאת באר ממימי המקורים. ואחר עלות נפשו לשמי מרומים. קמו בניו תחתיו חסו בצל חסדיו. אכלו מפרי מגדיו. אחזו מעשי אבותיהם בידיהם. לא ניחו מגלותיהם. ה"ה גאון הדור דודי כה"ר יצחק ז"ל אשר לו היה בחכמות. הנשאות והרמות. עשר ידות. כדניאל ארש חמודות. ובהוויות דאביי ורבא. לא היתה קריה אשר ממנו שגבה. צלל במים אדירים והעלה מידו פנינים. רועה בגני התורה ולקט שושנים. מימיו מים חיים. כי מן הקדש יוצאים. הוא תכן רוחות נכאות. הרודה נפשות צמאות. אמר צאו לאסורים. פדה נפשם מיד צרים. וכל אנשי גלות ספרד. אשר ארש ניאחיהו נפרד. כלם פה אחד ויעידון יגידון על שבחו מהללו. האירו ברקיו תכל בהלו. קרנים מידו לו. ביום נטעו ושגשג מהללו. גם הנדיב אדוני אבי אשר ביראת חטא שאגה לו כלביא. האיש הנודע בישראל הר' שמואל ז"ל דרך אחר נתיבותיהם. דלה דלה ממימי חייהם. מעטהו מעטה תהלה. צדקתו רחבה ונסבה למעלה למעלה. בימינו אחז מצות התורה הנעימים, ובשמאלו ספרי החכמות העצומים. מכבד בכל יכלתו התורה וההכמים. ביתו בית ועד להם. לא נכחד מהם. את אשר נמנו ובקשו. ומפיו ידרשו. כי לאכול לחם התורה נכסוף נכסף. כמוהו לא היה ולא יסף. גם אני הקטן והצעיר. רוח ה' אותי העיר. ללכת אחרי עקבותיהם. ולרדוף חקתיהם ומצותיהם. לא נסוג אחור לבי מדעותיהם. ולא נרתעו רגלי מלפסוע אחר פסיעותיהם. ואף כי גלגל הזמן קשר עלי קשרי[ם.] צלמות ולא סדרים. נשאו את

רדידי מעלי שומרי החמה. באת חדון וזעמיה. לקחו ממני עטרת ראשי
א"א ז"ל ואני בן שלש שנים. הרבו עלי עצבונים. תחת ששעשועים
צעצועים. ותחת ששונים אסונים. חמתם חמת תנינים. על זאת
אשא נהי וקינים. האומר לאביו לא ראיתיו. ואת דרכו דרך האמת
לא הבריתיו. אך יד ה' היתה עלי להדריכני בדרך הישרה. תמה
וברה. בהדתו הסתופף בביתו בית התורה. היא אילת נעורי אשר
שגיתי באהבתה. נתחברתי בחברתה. לא תמוש מאתי כל ימי חייתי.
ואף כי ידעתי שלא ירעתי. וכי בער אנכי מאיש. ושכלי שפל המעלה
מתפיר מבאיש. מ"מ נתחזקתי בגזרת עורין פתגמא. הנותן לפתאים
ערמה. נכנסתי לשעום בקצה המטה מן הדבש אשר בו. אגילה
ואשמחה בו. ויהי היום בחפשי אמתחות החכמה ועיקריה. באגרי
אלומיה ועומריה. בדברים ודריה. נאחזים בחבלי הלסת נאגרים
באגורת התשוקה. כראי מוצק חזקה. למצא דברי חפץ יקרים
וברים. בדת אלקינו ישרים. וביסודות תורתינו חיילים מגברים.
וראה והנה לפני אגדת גדולה: נעלית על כל מעלה. ברה
כלבנה וכחמה יפה. אשר אליה נפשי נכספה. ולקול דבורה נפשי
שאפה. אבן נזר עליה מתנוססת. היא האגדת המיוחסת. לחכם
הגדול ר' ידעיה, גדול בדורו כעקביה. קראה האגדת ההתנצלות
מאנשי ארץ פרובינצה אציליה ושריה. אנשי מלחמתה וגבוריה.
מתנצלים את עצמם. ואת השופטים הרודים בעם. לפני עטרת
תפארת ישראל. אשר הכמתו כהררי אל. הרב הגדול ר' שלמה ן'
אדרת ז"ל מעיר ברצלונא המיוחסת לפנים אם בישראל. וזה החכם
ר' ידעיה ודבר בעדם: יגיד התנצלותם. על דברים עתוקים. אשר
על יסודות מוצקים. אשר אבלו בהון קורציהון אנשים מבאישים
את ריחם הנודף לפני הרב הגדול ז"ל בקצת דעות שאמרו שסברו
בהם אנשי ארץ פרובינצא והם בקצת נגד דעות התורה וחכמיה
ז"ל. והנה החכם הנז' הפליא עצה הגדיל תושיה כי ידוע רב לו.
נתפאר בעומק שכלו. בתבונתו מחץ רהב. דבריו מאירים כנתלי אש
ולהב. השיגה ידו מספרי החכמות. ומידיעת תעלומות. לבנות עיר
ומגדלות. ועליהם יציב גבולות. ה' אלהי' נתן לו לשון למודים.
דבריו מקושטים בעדי עדיים. לו נתן דרך לשוננו הקדוש לעבדה
ולשמרה, למרבה המשרה: דבריו נעשו אסופים אסופים. מתוקים
מדבש ונופת צופים. אין איש אתו להשמאיל או להימין. דוחה
בשמאל ומקרב בימין. ויהי בראותי אותה שמחתי לקראתה. על רוב
תפארתה. ועל יופי הדרתה. כמוצא שלל רב. ועל נושאה אשר
ממן יערב. ושבתי וראיתי והנה רוב דברי ריבותיו והתנצלותיו.
מקיפים וסובבים. על שני קטבים. הא' להודיע כי רוב הדברים
אשר האשימו האנשים ההם את אנשי ארץ פרובינצא לא צוום ולא
עלו על לבם ואפי' לבא לפומא לא גלו. והשני להראות התועלות
הגדולות היוצאות והנתלות מידיעת ולמוד החכמה המהקרית הנק'
פילוסופייא. כי כביכול בלעדם התורה הקדושה לא יהיו לה
מהלכים בין העומדים. ואמונותיה הנודעות בין היחידים. לא
תקומנה ולא תהיינה בלתה. תחת שפחה כי תירש גבירתה. והו

הכלל מכל דברי האגרת אוגרת דבריה בהשכל ובמוסר. ושבט הענוה ממנה לא סר. מסירה הפתיות והסכלות. מלב אנשי הארץ בהתנצלות. באמרו כי מלאה הארץ חמס. בתת מאשיניהם קדש ואמונתם למרמס. ודמם מיד האלדים יבוקש. והיה ביתם לקש. והאמת כי אם יש בתוכה קצת דברים. מפנינים יקרים. ועל אדני האמת מסודרים. שביליה רחבים ונהירים. הנה נשארו ג"כ בקצה הערמה דברים. אשר לא כן שם תפתה אבדון ועלוקה. מידו היתה זאת לפוקה. קווינו למשפט והנה צעקה. כאשר נבאר לפנים בעזרת המושיע בעת צוקה. היתה בלבי כאש כלכל לא אוכל. קול שאון מעיר קול מהיכל. קנא קנאתי לה' אלהינו ולתורתו הטהורה. אשר היא לראשינו עטרה. אמרתי אני אל לבי בנוקום שיש חילול ה' אין הולקין כבוד לרב[1]. אם מעט ואם רב. אקומה נא ואעז ריב ותוכחה. כי איך ואיככה אוכל וראיתי כי נטעי תורתינו ינותשו. ובעפר כעוללים ירוטשו. וכי יתלו טעמיה ומצפוניה סודותיה ואמונותיה בקנה רעוע וקצוץ. כמעט מחזיקים בקצוץ. יספיקו בילדי נכרים. ובם יחשבו לרפאת המזורים. על כן בגדי קנאה לבשתי. ואת מתני שנסתי. להשיב אל האיש החכם הלז ולהודיעו כי בקצת דברים טעה טעות גדולה. נטבע ביון מצולה. כי נשתרשה בתוכו זאת המחלה. הלואי תעלה לה רפואה ותעלה. ואף כי סעיפי ישיבוני. וכליותי יסרוני. לידום ולהחריש. פן אהיה חכם בעיני איש מביש. וראוי להלוק כבוד לאיש. אשר אמרותיו אלגביש. וראמות. נשגבות ורמות. ואיך תדמה נמלת קצרת הרגלים לעלות על הר גבוה ותלול. וביער כרמלו דרך נתיבתו סלול. ושערתי קוצר ידיעתי. וחסרון השגתי. ולא היה ראוי לאיש אשר כמוני דל והלך אשר עיני לא שבעו מעושר החכמה. וכרסי לא נתמלא מבשר ויין המזומה. לבא לפני המלך ולדבר גבוהות בדברים שבסן עתיק יומין. וכפלאו מעיני החכמים. מ"מ בחשבי כי אין חכמה ואין עצה. נגד המסקף פורה במערצה. מחוייבים אנו לנתוש ולנתוץ בלבולי הדעות. והאמונות הרעות. הם הם שהחריבו אומתנו. והשחיתו נחלתנו. הכבוד ראוי לחלוק לתורה. לה משפט הבכורה. וספרי מינים אשר מורים חצי סכלותם. להפיל גבורתם ולהפיר צניפם ואדרתם. על כן חברתי האגרת הזאת וקראתי שמה מנחת הקנאות לקנאתי לשם האל ולתורה. אשר היא לשאר החכמות צהלה ואורה. ולא אשא פנים. לאיש אשר ירבה אונים. ויצהיל פנים בשמן הכמתו. ובריח תבונתו. וביופי מלוצתו. יצריח אף יריע. וסברות הפילוסיפיאה עם התורה יחשוב להכריע. אשיגן על משיגת האמת. ודעות התורה החשובות באמת. בחוץ ארון וברחובות קריה. להראות העמים והשרים את יפיה.

[1] *Berachot*, 19 *b*.

חדוז למחבר (אשר לסוף הספר)

ידידים[1] וישרים תמימים וברים פנו אל מנחתי זכה ושהורה
חזקו ואמצו בדת אל ועלצו ושתו מבארה ומ(ר)מימי מקורה
יום יום הביעו ואליה תשעו ואך לא לערער ובני הקטורה[2]
אלהים נתנה לענו מתנה ולעם קדושו בשפה ברורה
לחמו בלחמה בעצה ומזימה ואל נא תסירוה מגבירה

ויהי כראות הנבון ר׳ שלמה הכהן מפראגו את רוב יקר תפארת דברי האגרת, גם הוא הרים קולו וישא משלו.

ראו אמרי שפר כתובים על ספר ועט מהיר סופר פאר כתר תורה
פלאים נפלאים בחזיון הנביאים להדריך לפתאים בדרך הישרה
אביר לב השמיעם לזכות את העם בחוד אמרי נועם בלקח וסברה
והוא איש רם נשא בצל עליון חסה יחיאל מפיסא בישראל נקרא
לפניו צדקתו תהלך ובביתו אלהים ברכתו ישלח במהרה
ימהר יחוש אל ישועת ישראל וישלח הגואל לאומה נבחרה
אזי שבטי עמו בחצרות אולמו יהודו שם לשמו בשירה וזמרה

תם בנ״לך וא״עי.

V

Le poème d'Elia Bahour.

Ms. Halberstam, 496.

שיר עשה ר׳ אליא המדקדק ושלחו למהר״ר אברהם מפיסא ז״ל.

ע״ה [N°] אֵל יעשה חסד לאברהם יאריך שנותיו מאבי כמהם[3]
ארזי לבנון לא עם מוהו [עממוהו .l][4] גם לא יָדמו לו ברוב גבהם
לא זהרי חמה אדמה לו [לו] עוד שְׁבַעְתָּים[5] יהי נגהם
הבמות חלוקות בין נבוני(הם) בו כל אשר נמצא בכליהם
הן על ידי שמע ידעתיהו אחרי[6] לבבי כארי נוהם
הלוא׳ יהי(ה) לי בן אשר הוא בן חכם ולא מלים (?) כמו הוהם (?)
הנה בשיר בתים מלאים טוב מאז ראיתימו לבבי הָם

[1] L'acrostiche de ce petit poème donne : Yehiel, et celui de l'autre : Raphaël.
[2] Voir Zunz, *Synagogale Poesie*, p. 445.
[3] C'est Barzilaï, d'après II Samuel, XIX, 39.
[4] Ezéch., XXXI, 8.
[5] Comp., II Sam., XXI, 10.
[6] Ensuite, depuis ce temps.

אֶתְאַו[ו] כמוהם עוד ולכן דור [l. דוד]
העבר לפני שיר וי[ו]שב לי
אל תִּרְאֵנִי שאני מעם
נתן לי ה׳ [l. נתן אדוני לי] לשון למוד [4]
כי כן פעמים בא אשר נמצא

בין כן יכון כף (?) [6] ואני עבדך
אפסיק בשיר שבחי [7] בעל כרחי
[חו]כי חדל קולות במוצא הם
[l. במוצאתם]
על כן זמרי ריק ואין כח רק

שמח לבב עבדך אשר כמוהם [1] [l. כומהם]
מאלפי יושבים בקרית הָם [2]
עמקי שפת קת [l. חת? [3]] וגם מוצהם
מרעיד לבב(ו) שרים ומַתְמִיהם
מושל [l. מוטל] בתוך [5] אשפה
יקדשו הם [l. יקר שוהם]
אהיה ולא אהיה כאיש נדהם
בין כן יכון כף (?) [6] ואני עבדך
אפסיק בשיר שבחי [7] בעל כרחי
[חו]כי חדל קולות במוצא הם
[l. במוצאתם]
בתים בנויים כך שלישיתה
[l. שלשים תם] [8].

[1] Comp. Ps., LXII, 2 [l. כּוֹמְהָם].

[2] Plus de mille florins. Cf. Gen., XIV, 5, I Rois, I, 41, et Ps., CXIX, 72.

[3] Allusion à l'origine allemande d'Elia Bahour, בן הת étant le sobriquet des Juifs allemands, en Italie, mais le mètre est encore en désordre. J'espère, du reste, revenir un jour sur l'histoire du nom בנו הת dans ce sens.

[4] Is., L, 4.

[5] Communication de M. Abraham Epstein.

[6] Peut-être : בין כך ובין כך.

[7] Probablement : ma bouche manque d'expressions pour les exprimer (ces louanges שִׁבְחַי).

[8] Le nombre des hémistiches est de 30, car le poème contient 15 vers ; כ״ח donnerait 28.

LE TRÉSOR DES JUIFS SEPHARDIM

Notes sur les familles françaises israélites du rit portugais[1]

IV.

ÉTAT-CIVIL DES ISRAÉLITES FRANÇAIS AVANT LA RÉVOLUTION.

Établissement de l'état-civil en France en 1539 ; le clergé catholique en est chargé; les Juifs d'Alsace-Lorraine et ceux de Guienne en ont cependant un particulier. — Mariages israélites reconnus valides par les Parlements ; ces tribunaux imposent même le lévirat. — Familles Pereira-Brandon, Peixotto, Telles-Dacosta, Carasque ou Carrasco, et Teiles-Arary. — Constatation des décès. Actes mortuaires de Daniel Lopes-Laguna et d'un fils de Jacob Péreire, premier instituteur des sourds-muets en France. — Famille Lopes-Laguna ou Lagonne. — Registres des naissances, à Metz depuis 1717, à Bordeaux depuis 1706; le *Thezoro de los circumsidados*. Famille de Mezas ou de Mezes. Parler des Juifs bordelais plutôt portugais qu'espagnol. — Traduction anglaise du rituel hébraïque en 1729. Le mohel M. I. Henriques, de Londres. — Circoncisions retardées pour cause de maladie. Opérations faites sur des adultes ou des vieillards venus de la Péninsule. Familles Ribeire, Lopes-Pereire, Machuca ou Machouque. — Prénoms et noms de familles des Juifs bordelais.

Personne n'ignore que la tenue régulière des registres de l'état-civil date, en France, de l'édit de Villers-Cotterets (1er août 1539), confirmé plus tard par diverses ordonnances royales.

Ces actes du pouvoir central confièrent au clergé catholique l'enregistrement des naissances, mariages et décès. L'édit du mois d'octobre 1685 est très explicite à cet égard. Il exclue, en réalité, des avantages d'un état-civil authentique tous les Français hétérodoxes. « Par exception, rappelle Dalloz [2], les Réformés et les » Juifs d'Alsace avaient des registres particuliers tenus par leurs » pasteurs et rabbins. »

En fait, les Protestants seuls durent attendre jusqu'au 18 novembre 1787, pour avoir, dans le reste du royaume, le droit de

[1] Voir *Revue*, t. XX, p. 287, et t. XXV, p. 97 et 235.
[2] *Répertoire de Législation*, V° Acte de l'État-civil, section I, 10.

faire enregistrer aux greffes des tribunaux les naissances et les décès de leurs coreligionnaires.

Quant aux Juifs des provinces autres que l'Alsace-Lorraine, ils eurent assez tôt un état-civil officiellement reconnu.

Pendant la période du « catholicisme apparent », les Juifs portugais, venus comme Nouveaux-Chrétiens, conservèrent leur coutume nationale : ils se firent baptiser, marier et enterrer comme s'ils avaient été les plus fervents catholiques. Les registres des paroisses de Bordeaux, — la cathédrale, Sainte-Eulalie et Saint-Éloi notamment, — conservent de nombreuses traces de cette manière de faire.

Dès qu'ils pratiquèrent exclusivement le judaïsme, les Israélites bordelais eurent un état-civil particulier dont les Parlements reconnurent le caractère légal.

Pour ce qui est du mariage, il se célébrait à la synagogue, après la rédaction d'une *Ketouba*, écrite en hébreu et en espagnol. Ce document était précédé d'un contrat par devant notaire, contenant une promesse d'union avec engagement de « faire faire la cé- » rémonie suivant l'usage et la coutume de la Nation » juive portugaise. Telle est, par exemple, la formule que nous trouvons dans l'acte de mariage de Ribca Nunes [1], fille de feu Semuel Nunes et de Rachel Nunes, avec Elie Pereyra Brandon, demeurant tous deux au Bourg-Saint-Esprit (Bayonne), fiancés le 3 octobre 1759.

Les deux témoins de cette pièce sont chrétiens : Pierre Dargenton, marchand et jaugeur juré de Bayonne, et Martin Depeton, praticien. Elle est, en outre, signée par la mère de la future, par ses frères Abraham et Moïse Nunes, par ses oncles Jacob Dacosta, Moyze Nunes et Jacob Gommes Fonseca, et par ses cousins Izac Ferro et Izac Gommes Fonseca. Du côté du mari, nous trouvons les signatures de ses frères Semuel et Salomon Pereira Brandon, de ses cousins-germains Moyze et Izac Brandam, et de son cousin par alliance Izac Silva Valle.

A plusieurs reprises, les tribunaux eurent à se prononcer sur la validité du mariage *more judaico*. Ils lui reconnurent toujours pleine et entière authenticité.

Vers 1779, notamment, Charles-Paul-Joseph Peixotto [2], seigneur de Beaulieu, intenta une action en nullité de mariage à demoiselle

[1] Minutes de Cassolet, notaire royal au Bourg-Saint-Esprit, dont le successeur actuel est Me Jourdàa, notaire à Bayonne. — Nous devons l'obligeante communication de ce document à M. Sommer, de Biarritz.

[2] Archives du Consistoire israélite de Bordeaux, *Registre des délibérations de la Nation Portugaise depuis le 11 may 1710*, n° 478, f° 123, et n° 482, f° 125 r° (20 juin et 20 août 1780) ; Malvezin, *Hist. des Juifs à Bordeaux*, p. 230.

Mendes Dacosta, qu'il avait épousée à la synagogue portugaise de Londres en 1762. Comme il était originaire de Bordeaux, le Châtelet de Paris le renvoya devant le *bet-din* de cette communauté par arrêts des 10 mai et 20 juillet 1779.

Le Parlement de Bordeaux alla plus loin : il admit la légalité du lévirat [1] :

En 1768, le 17 avril, Blanche Silva, veuve de Jacob Telles Dacosta, demanda la *haliça* à son beau-frère *Daniel Telles Dacosta*, qui la refusa. Le rabbin assembla le *bet-din*, qui ordonna audit Daniel d'avoir à se soumettre à la cérémonie dans un délai de trois jours [2]. Il n'obéit pas à cette sentence, et le Parlement [3] dut l'y contraindre par arrêt du 7 mai suivant.

Cette famille Telles Dacosta était portugaise, établie à Bordeaux dès la fin du XVIe siècle.

Le 29 novembre 1697, « *Blaise Dacosta Teilles*, marchand portugais », fit enregistrer ses armoiries : « d'azur à un pal d'or acosté de deux lis au naturel [4]. » Syndic de la Communauté de Bordeaux [5] en 1745, il portait le prénom de Blaise pour la vie civile et celui d'*Abraham* dans les actes religieux. Il eut au moins deux fils : — 1° *Daniel Teilles Dacosta* [6], circoncis le 27 août 1706, filleul de Jacob Gommes Silva ; — 2° *Abraham Teilles Dacosta* [7], le 6 janvier 1709.

Nous trouvons encore, à Bordeaux, vers cette époque, les branches suivantes de cette famille :

I. — *Jacob Teilles Dacosta*, dont la femme, *Rachel*, eut trois fils circoncis aux dates ci-après : — 1° *Daniel* [8], 17 février 1713, filleul de sa mère et de Gabriel Gommes Silva ; — 2° *Salomon* [9], 6 février 1714, filleul de son père et de sa tante Rachel de Silva ; — 3° *Abraham* [10], 8 janvier 1715.

II. — *Samuel Teilles Da Coste*, qui eut, de sa femme *Sara*, un fils nommé *Moïse* [11], circoncis le 24 avril 1726, ayant pour parrain

[1] D'après le Deutéronome, XXV, 5 et 6, « lorsque deux frères demeurent ensemble » et que l'un d'eux sera mort sans enfant, la femme du mort n'en épousera point » d'autre que le frère de son mari » ; mais elle peut être dégagée de cette obligation par une cérémonie dite חליצה.

[2] Archives du Consistoire de Bordeaux, *Registre des délibérations depuis le 14 may 1710*, n° 367, f° 91, 17 avril 1768.

[3] Malvezin, *Hist. des Juifs à Bordeaux*, p. 280.

[4] Bibliothèque nationale à Paris, *Armorial général*, Guienne (texte), p. 825.

[5] Malvezin, *loc. cit.*, p. 218.

[6] *Thezoro de los circumsidados*, A. f° 1.

[7] *Ibidem*, A. f° 3.

[8] *Ibidem*, A. f° 7.

[9] *Ibidem*, A. f° 8.

[10] *Thezoro de los circumsidados*, A. f° 9.

[11] *Ibidem*, A. f° 34.

un autre *Moïse Telles Dacosta*, représentant Benjamin Carasque [1].

Moïse de Samuel Telles Dacosta se convertit au catholicisme à l'âge de quarante-deux ans. Il fut solennellement baptisé en 1768, dans l'église Saint-André de Bordeaux ; son parrain fut M. de Farges et sa marraine Adélaïde Dillon. Il fit batipser, en même temps, sa fille *Éléonore*, âgée de six ans : le comte Alexandre de Ségur et Madame Éléonore Dillon la tinrent sur les fonts baptismaux [2].

Je ne sais quels degrés de parenté originaire existaient entre les Telles Dacosta et les Telles Arary, dont l'un, *Jacob*, eut deux fils : — 1° *David Teilles Arary* [3], filleul de Rachel Teilles, le 28 mars 1719 ; — 2° *Abraham Arary Teilles* [4], filleul de sa grand' mère *Judith Teilles*, le 15 juin 1720.

Pour ce qui est des décès, les déclarations s'en faisaient au greffe des justices royales dans les provinces. A Paris, on les signifiait au lieutenant-général de police, qui mandait un commissaire au domicile du défunt et délivrait ensuite le permis d'inhumer.

C'est ce qui advint notamment pour le premier israélite enterré au petit cimetière de la rue de Flandre [5].

Le 8 mars 1780, par devant Jean Graillard de Graville, conseiller du roi, commissaire-enquêteur au Châtelet de Paris, comparaissent les sieurs « Aaron Vidal et Benjamin Mendez, Juifs, demeurants en » cette ville, Rue Saint-André-des-Arts, sindics et anciens sindics » en place de la Nation Juive portugaise. » Ils déclarent que « Da- » niel Lopes Lagonna, negotiant, Juif natif de Bordeaux, âgé de » près de vingt-trois ans, est décédé hier soir à huit heures, à la » suite de maladie, en une chambre qu'il occupoit avec la veuve » Lagonna, sa mère, au premier étage sur le devant d'une maison » ditte le Collège d'Autun, sis Rue Saint-André-des-Arts. » Le magistrat va constater le décès avec eux et avec « Jacob Dacosta, » m[archan]d Juif, trouvé dans lad[ite] chambre, demeurant Rue

[1] *Benjamin Carasque*, — ou plutôt : Rodrigues Carrasco, — eut une fille *Sara*, avec laquelle il fut parrain d'Aaron Alvares de Paz, le 23 nov. 1740, et qui épousa un sieur Mendes Corre. On voit encore, à Bordeaux, une *Rachel Carrasco Cardoze*, marraine de Salomon Lopes, le 16 mai 1755, et de David Isaac Torres, le 30 janv. 1757. La famille *Carrasco* porte un nom qui peut être rapproché de *Carvalho*, puisque ces deux mots signifient *chêne*, l'un en espagnol et l'autre en portugais. Les Carrasco étaient originaires d'Espagne, pays d'où vint, à Bordeaux, *Joseph Carasco*, circoncis à vingt-cinq ans, le 17 février 1709. (*Thezoro de los circumsidados*, A. f° 57 ; B. f°s 22, n° 138, 29, n° 183, et 33, n° 209 ; A. f° 3.)

[2] Malvezin, *Hist. des Juifs à Bordeaux*, p. 164.

[3] *Thezoro de los circumsidados*, A. f° 15.

[4] *Ibidem*, A. f° 17.

[5] Léon Kahn, *Hist. de la communauté israélite de Paris. Le Comité de Bienfaisance*, ch. vii, p. 109.

» de l'Hirondelle, Hôtel de Reims. » A la suite du procès-verbal vient l'ordonnance du lieutenant-général de police portant que « le corps dud[it] Lagonna sera inhumé nuitamment, sans bruit, » scandal, ni appareil dans le cimetière des Juifs à la Villette, en » la manière accoutumée [1]. »

La formule du permis d'inhumer ne paraît pas avoir toujours comporté que la cérémonie aurait lieu « nuitamment, sans bruit, » scandale, ni appareil. » On peut le vérifier par le document suivant :

« Le décès de Samuel Pereire, âgé de huit ans, fils du sieur Jacob » Rodrigue Pereire, agent de la Nation Juive Portugaise, et de Me- » rian, sa femme, a été constaté ce jourd'huy par nous Hugues- » Philippe Duchesne, con[seill]er du Roy, com[missai]re-enquesteur- » examinateur au Ch[âte]let de Paris, et, ensuite de notre procès- » verbal, est une ordon[nan]ce de Monsieur le L[ieutenan]t-général » de Police, rendue sur les conclusions de Mons[ieu]r le Procureur » du Roy, le tout en datte de ce jour, qui ordonne que le cadavre » dud[it] Samuel Pereire sera inhumé à la Villette, dans le cimetière » des Juifs de la Nation Portugaise, en la manière accoutumée, et » enjoint aux officiers du guet et de police de prester main forte si » besoin est et en sont requis. — Fait à Paris, en notre hôtel, le » six mai mil-sept-cent-quatre-vingt.

» Com^re^ DUCHESNE. »

Le *Daniel Lopes Lagonna*, qui fut enterré, à Paris, le 8 mars 1780, appartenait à la famille LOPES LAGUNA, qui tire son nom de la ville de Laguna de los Negrillos [2], où existait, au XVe siècle, une communauté israélite [3].

La transformation de *Laguna* en *Lagona* était éminemment française. On en trouve un curieux exemple dans Rabelais [4].

Daniel Lopes Laguna était, comme on l'a vu, natif de Bordeaux. Il y avait été circoncis le 26 mai 1756, ayant pour marraine sa grand'mère Esther de Pas [5]. Son père *Juda d'Isaac Lagoune* ou

[1] Cette pièce, ainsi que la suivante, nous a été très obligeamment communiquée par M. Eugène Péreire, membre du Consistoire central des Israélites de France, arrière-petit-fils de Jacob Rodrigues Péreire qui fut, on se le rappelle, le premier syndic des Juifs portugais de Paris et le premier instituteur des sourds-muets en France.

[2] Laguna de los Negrillos est un gros bourg de la province espagnole de Léon.

[3] Amador de los Rios, *Historia de los Judios d'España*, t. III, docum. III, p. 598.

[4] *Gargantua*, l. I, ch. v (t. I, p. 100. Paris, 1887). Rabelais dit *Lagona edatera*, en basque, pour *Laguna edatera*.

[5] *Thezoro de los circumsidados*, B. f° 31, n° 195. — Sa tombe n'existe plus au cimetière israélite de la rue de Flandre.

Lopes Lagoune[1], né en 1712, avait eu quatre autres fils : 1° *Jacob*[2], filleul de son grand-père paternel, le 1er novembre 1740; 2° *Samuel*[3], circoncis le 4 janvier 1743; 3° *Isaac*[4], filleul de *Sara Lagoune*, le 26 février 1754; 4° *Benjamin*[5], opéré le 14 juillet 1761.

Parmi les *Lopes Laguna*, fixés à Paris, nous devons mentionner les suivants, dont les tombes se voient encore au cimetière de la rue de Flandre :

ICI REPOSE LE CORPS D'ABRAHAM LOPES LAGUNA NÉ A BORX DÉCÉDÉ LE 19 JUIN 1807 AGÉ DE 58 ANS. LE TEMPS MAITRE DE TOUT L'A RETIRÉ DE CE MONDE AVEC TOUT[6] LES REGRETS DE SA FAMILLE.

C'était le frère des divers Lopes Lagonne dont nous avons donné les noms ci-dessus.

ICI REPOSE LE CORPS DE RACHEL-SILVA-LOPES LAGONNA NÉE A BORX AGÉE DE 44 ANS DÉCÉDÉE LE 12 NOVBRE 1806. ELLE FUT BONNE ÉPOUSE ET TENDRE MÈRE. LE TEMPS MAÎTRE DE TOUT L'A MOISSONNÉE A LA FLEUR DE SON AGE.

A Bordeaux, il n'existe ni au Consistoire ni à la mairie, d'anciens registres des décès de la communauté israélite. Celle de Bayonne en a fourni au moins un aux archives municipales[7]; il remonte seulement au XVIIIe siècle.

A Metz, on signale : 1° plusieurs registres de naissances, mariages et décès, paraphés par le président du baillage[8]; 2° « un registre des décès des membres de la communauté israélite de Metz[9] depuis sa fondation et dont le premier inscrit porte la date du dimanche 27 Tamouz שכד = 1564. Ce registre est la propriété de la Confrérie des Inhumations. Les premiers statuts de cette confrérie datent de 1621. »

Pour ce qui est des naissances, Metz, qui possède un registre

[1] *Thezoro de los circumsidados*, A. f° 6.
[2] *Ibidem*, A. f° 27.
[3] *Ibidem*, B. f° 1, n° 4.
[4] *Ibidem*, B. f° 27, n° 171.
[5] *Ibidem*, B. f° 39, n° 249.
[6] Copie textuelle.
[7] Ce manuscrit porte la cote GG 15; il nous a été signalé par M. E. Ducéré, sous-bibliothécaire archiviste de Bayonne.
[8] *Archives israélites*, t. IX (1848), p. 162-163. D'après les renseignements fournis dans cet article, il existe, au greffe du tribunal de Metz, un registre commun pour les naissances, mariages et décès depuis 1717, et un registre séparé pour les naissances depuis 1770.
[9] Cette communication nous a été faite dans une lettre de M. le grand-rabbin Isaac Weil, du 2 avril 1889.

de 1717, vient après Bordeaux, comme nous allons le constater. Dans cette dernière communauté les registres n'étaient pas remis en double au greffe de la justice royale. M. Henri Gradis, dont les travaux historiques sont bien connus et qui appartient à l'une des plus anciennes familles du judaïsme français, nous assure même[1] que « les registres des Mohelim n'ont jamais figuré dans les » archives de la communauté de Bordeaux. »

Celui que nous avons souvent cité sous le titre de *Thezoro de los circumsidados* appartient actuellement aux archives municipales de Bordeaux[2]. Il y est venu en vertu de la loi des 20-25 septembre 1792, dont le titre VI, art. 2, portait que « tous les re- » gistres [du culte], tant anciens que nouveaux, seront déposés » dans la maison commune ».

Une note, placée à la fin du volume[3], est ainsi conçue : « Je » certifie que le présent registre contient les actes des circonci- » sions faites par feu mon grand-père Jacob Mezes et feu mon » père Abraham Mezes. — Bordeaux, le 30 septembre 1793. — » E. Jacob Mezes. »

Ce registre porte le titre suivant dépourvu de tout ornement :

בסימן טוב

THEZORO

De los circumsidados. Que haze iahacob de mezas empesando de edad de 25. años el todo sea por honra Gloria y loor del eterno dios dizerael suplicando humildemente su divina majestad que circonsida nuestros corasonnes por seruirlo con amor y temor allegando todo jserael a los dias del bien prometido. **Amen.**

Bordeaux. *que sea en nuestros dias* *A j4 Deadar anno 5466. que corresponde a 28. feurero 1706*

[1] Lettre à l'auteur du 5 avril 1889.

[2] GG 800 *bis* du Répertoire général. — Nous tenons à remercier bien sincèrement M. Léopold Delisle, administrateur de la Bibliothèque nationale, pour le bienveillant empressement avec lequel il nous a procuré le moyen de prendre connaissance à Paris de ce curieux manuscrit bordelais.

[3] Deuxième partie, f° 46 v°.

Je crois inutile de rectifier l'orthographe espagnole de ce titre dont voici la traduction : *Trésor des circoncis que fait Jacob de Mezas, commençant à l'âge de 25 ans. Le tout soit pour l'honneur, la gloire et la louange de l'Eternel Dieu d'Israël. Suppliant Sa divine Majesté qu'il circoncise nos cœurs pour le servir avec amour et crainte, rapprochant tout Israël du bien promis (que ce soit de nos jours). Amen. Bordeaux, 14 Adar, an 5466, qui correspond au 28 février 1706.*

Les mots בסימן טוב peuvent se traduire : A bon signe, à bon augure.

Ce manuscrit forme un volume in-8° d'environ 20 centimètres et demi de hauteur sur 15 centimètres et demi de largeur. Il est recouvert de veau fauve et contient 106 folios dont les 30 derniers sont blancs. En général, le recto seul[1] est couvert d'une écriture dont l'ampleur varie sensiblement, puisque l'on trouve 33 lignes au folio 1 de la première partie contre 17 au folio 45 de la seconde. Les lettres sont toutes dépourvues d'ornement, sauf le titre initial dont quelques caractères ont des filets rouges et verts ou noirs et verts.

Le *Thezoro* est divisé en deux parties qui portent une pagination originellement différente. Chacune des circoncisions a un numéro d'ordre dans la seconde partie seulement. Depuis, l'on a écrit, à l'encre rouge, de nouveaux chiffres qui se suivent sans égard à la division en deux parties primitivement établie. Cette nouvelle numération est inexacte[2] ; elle ne correspond pas au nombre des actes, aussi avons-nous tenu compte de l'ancien ordre pour toutes nos citations.

La seconde moitié du manuscrit porte le titre suivant : בסמן טוב בשם יי אלהי ישראל. *Thezoro de los circumsidados que haze Ab^m de Mezes empesando de Edad de 15. años. Ellodo sea por honra, gloria loor del Eterno Dios dizerael suplicando humildemente sudiuina majestad que circonsida nuestros corasonnes par seruirlo con amor ytemor. allegando todo Iserael a los dias del bien Prometido que sea en nuestros dias. Amen. Bordeaux a. 9. de ab 5502. Dia de tishabeab que corresponde a. 9. de agosto 1742. Ab. Dèmêzès. Moel.*

Comme on le voit, sauf la date et le prénom du Mohel, les deux titres sont semblables. Aux mots בסמן טוב (*à bon signe*), on

[1] La première partie a deux folios écrits au *verso*, le 41e et le 58e. La seconde partie présente le même cas au *verso* du titre et aux f°s 4, 19, 30 et 46.

[2] Le manuscrit contient, d'ailleurs, une erreur aux f°s 44 et suiv. de la 2e partie. Le mohel a répété les mêmes numeros de 280 à 284.

a cependant ajouté : בשם יי אלהי ישראל, *au nom du Dieu d'Israël*[1].

Le texte du *Thezoro* est en espagnol du f° 1 (28 février 1706) au f° 28 (17 février 1723), puis en français, sauf le titre de la seconde partie, ainsi qu'une note inscrite au verso du f° 58 et concernant la famille de Mezes.

L'espagnol employé par l'auteur du manuscrit est très incorrect, plein d'expressions portugaises : le mois de janvier, en castillan *Inero*, est écrit, par exemple, *Ianero*[2] ou même *Ianeiro*[3], ce qui correspond au portugais *janeiro*.

Le français du bon mohel ne vaut guère mieux : tantôt il le mêle à l'espagnol dans des phrases comme celles-ci : *Sara da Costa* madre *de l'anfan*[4], — *Moshe* [hijo] del *Mon.*[5] *le H. H. Atias*[6] ; — tantôt il emploie des expressions telles que *nore*[7] pour *brue*. Quant à l'orthographe, c'est de la haute fantaisie : *enceinte* devient *an sainte*, *mère* se transforme en *maire*[8], etc.

La famille de Mezes ou de Mezas, à laquelle nous devons le *Thezoro de los circumsidados*, n'a pas laissé de descendants mâles directs dans la population israélite française. Cependant comme elle se rattache par de nombreuses alliances à beaucoup d'autres familles, nous en donnerons la généalogie :

Les *de Mezes* ou *de Mezas* sont originaires de Portugal. Ils émigrèrent d'abord en Hollande. L'un d'eux, *Abraham Jahacob de Selomoh de Meza*, fut grand rabbin d'Amsterdam ; il y publia, en 1524 (in-4°), un recueil de *Medilações sacras ou sermões varios compostos e recitados n'este KK. de T.T.*[9].

Son petit-fils, *Christophe Rodrigues Meze*, s'établit à Bordeaux. Il fut père de *Emmanuel Meze*[10], mort vers 1688 et qui figure, sous le nom de *Manuel de Messe*[11], comme expulsé de Bordeaux par l'arrêt du Conseil du 20 novembre 1684. Sa veuve, Marie,

[1] Il y a lieu de faire observer que les א et ב sont liés et fondus en un seul caractère.

[2] *Thezoro*, A. f°s 3, 4 et 5, ligne 5.

[3] *Ibidem*, A, f° 5, l. 9.

[4] *Ibidem*, A. f° 34, l. 18.

[5] *Ibidem*, A. f° 40, l. 1.

[6] *Ibidem*, A. f° 57, l. 3. — Le mot *nore* correspond au portugais *nora*. M. Kayserling a publié, dans la *Revue des Études juives*, t. XXII, pp. 123-124, une liste des mots espagnols conservés dans le parler des Juifs de Bordeaux et de Bayonne ; il y a lieu d'observer que ces mots paraissent, en partie, plus portugais qu'espagnols : *fuja*, prononcé *fascha* = *faxa*, *desapegar*, etc.

[7] *Thezoro*, A. f° 41, l. 17.

[8] *Ibidem*, A. f° 40, l. 3.

[9] Innocencio da Silva, *Diccion. bibliogr. portug.*, t. I, p. 1.

[10] Malvezin, *Hist. des Juifs à Bordeaux*, p. 134.

[11] Archives nationales, E 1827.

Lopes[1] n'en demeurait pas moins dans cette ville en 1717, rue des Ayres.

Emmanuel de Mezes eut quatre fils :

I. — *Jacob de Mezas*, qui fut mohel du 28 février 1706 au 16 février 1742, c'est-à-dire jusqu'à sa mort, ainsi qu'on peut le constater par l'inscription de sa tombe[2] :

SA DEL PIO VMILDE. VIRTVOSO Y. PIADOSO. AYASIS. ANIHBAD. YSRAEL. YAHACOB. DE. MEZES MOEL. Y FVNDADOR. DE. LA. STA JEBRA. FO A. 6. DE. ADAR. SENI. 5502. QVE. CORESPONDE. A 12 MARÇO 1742.

De son mariage avec une demoiselle Dacosta, il eut deux fils, *Abraham*, dont nous parlerons ci-après, et *Moïse*[3], circoncis le 2 août 1706.

II. — *Abraham de Mezes*, connu sous le nom d'*Alexandre Mèze*, et associé avec son père[4]. Il eut un fils[5], dont j'ignore le prénom, et qui fut circoncis le 28 juillet 1717.

III. — *Isaac de Mezes*, marié à *Rebecca* Gommes[6], dont il eut une fille, *Rebecca*[7], et sept fils circoncis aux dates suivantes : 1° *Elie*[8], le 15 août 1707 ; — 2° *Emmanuel-Jacob*[9], le 20 février 1709 ; — 3° *Samuel*, le 8 juin 1710 ; — 4° *David*, le 15 septembre 1713 ; — 5° un autre enfant nommé aussi *David*[10], le 18 octobre 1714 ; — 6° *Abraham*[11], le 27 novembre 1721 ; — 7° *Isaac*, le 15 novembre 1722, filleul de sa mère Rebecca Gommes.

IV. — *David de Mezes* eut également huit enfants : — 1° *Abraham*[15], le 5 novembre 1706 ; — 2° *Mardochée*[16], le 5 mars 1708,

[1] Francisque Michel, *Hist. du commerce à Bordeaux*, ch. XLVI, t. II, p. 426, note 2.

[2] Cimetière israélite du cours Saint-Jean à Bordeaux. — Cette inscription, qui est accompagnée des insignes du mohel, veut dire : *Sépulture du pieux, humble, vertueux et religieux* הרשיש הנכבד *Jacob de Mezes, mohel et fondateur de la sainte confrérie. Il mourut le 6 d'adar seni 5502, qui correspond au 12 mars 1742.*

[3] *Thezoro*, A. f° 1.

[4] Malvezin, *Hist. des Juifs à Bordeaux*, p. 171.

[5] *Thezoro*, A. f° 12.

[6] *Ibidem*, A. f° 8 : elle est marraine, le 29 mars 1714, de son neveu Jacob Pereira Soares.

[7] *Ibidem*, B. f° 6, n° 31 : elle est dite *Ribica de Isaac de Mezes.*

[8] *Ibidem*, A. f° 2.

[9] *Ibidem*, A. f° 3.

[10] *Ibidem*, A. f° 4.

[11] *Ibidem*, A. f° 7.

[12] *Ibidem*, A. f° 8.

[13] *Ibidem*, A. f° 22.

[14] *Ibidem*, A. f° 26.

[15] *Ibidem*, A. f° 1.

[16] *Ibidem*, A. f° 2.

filleul de sa grand'mère Baesa; — 3° *Emmanuel-Moïse*[1], le 10 mars 1709; — 4° *Juda-Macchabée*[2], le 3 décembre 1714; — 5° *Isaac*[3], le 23 octobre 1718; — 6° *Jacob*[4], le 12 septembre 1720, filleul de sa mère *Esther de Mezas*; — 7° *Aaron*[5], circoncis à deux mois, le 29 juillet 1723, filleul de son oncle Aaron Baesse; — 8° *Samuel*[6], circoncis normalement le 22 septembre 1725, « filleul de sa mère Anna Baesse[7] », et père lui-même de deux fils : *David*[8], opéré le 26 octobre 1754, et *Isaac*[9], circoncis le 26 janvier 1760.— Je ne sais trop à quelle branche de la famille de Mezes il faut rattacher les trois sœurs *Rebecca*, *Rachel* et *Abigaïl*, qui furent réintégrées, le 15 juillet 1758, par ordre du roi, dans le couvent des Ursulines de Bordeaux, où leur mère s'était retirée pour se convertir[10].

Parmi les autres membres de cette nombreuse famille, nés avant le XIXe siècle, je citerai *Esther de Mezes*, dont la tombe se trouve à Paris[11] et porte l'inscription suivante :

ICI REPOSE ESTHER-DÉSIRÉE MÉZÈS ÉPOUSE D'ABRAHAM SILVEYRA DÉCÉDÉE LE 9 FÉVRIER 1860 AGÉE DE 77 ANS.

De tous les de Mezes, les seuls qui présentent un intérêt historique sont évidemment ceux qui remplirent les fonctions de *Mohelim* à Bordeaux, au XVIIIe siècle. Le premier, comme nous l'avons dit, fut *Jacob*, qui eut pour successeur son fils *Abraham*. Celui-ci fut péritomiste[12] du 9 août 1742 au 26 janvier 1775. Il mourut en 1780, ainsi qu'on peut le constater par l'inscription de son tombeau[13] :

SA DEL ZELOSO Y BIENAVENTURADO AYASIS. VEANICHBAD ABRAHAM DE MEZAS FUNDADOR DE LA HEBRA Y DE HATERET ZEQUENIM. MOEL DESTE KAAL KADOS F° A 23 DE KISLEU 5547 Q. CORRESPONDE A 21 XBRE DE 1780. S A. G. D. L. G. A.

[1] *Thezoro*, A. f° 3.
[2] *Ibidem*, A. f° 8.
[3] *Ibidem*, A. f° 14.
[4] *Ibidem*, A. f° 18.
[5] *Ibidem*, A. f° 29.
[6] *Ibidem*. A. f° 33.
[7] Il faut lire : « Filleul de sa *grand' mère* », car *Esther*, femme de David de Mezes, vivait encore le 29 janvier 1760 (*Thezoro*, B. f° 38, n° 241).
[8] *Ibidem*, B. f° 28, n° 176.
[9] *Ibidem*, B. f° 38, n° 241.
[10] Malvezin, *Hist. des Juifs à Bordeaux*, p. 155-156.
[11] Cimetière du Montparnasse, *Sépulture Silveyra*.
[12] Seconde partie du *Thezoro de los circumsidados*.
[13] Cimetière israélite du cours Saint-Jean à Bordeaux. Dans le texte espagnol les caractères suivants sont tous liés : A et D, A et N, A et H, A et V, A et L, A et M, H et D, D et E, M et E, U et E. En voici la traduction : *Sépulture du zélé et bienheureux* הרשיש והנכבד *Abraham de Mezas, fondateur de la Confrérie et* [*de la So-*

Ce saint homme eut deux fils et trois filles : I. — *Emmanuel-Jacob*, né [1] le 5 janvier 1729 et circoncis le 12 du même mois [2]; du 24 avril 1754 au 22 février 1759, il remplaça son père comme péritomiste [3], et ce fut lui qui remit le *Thezoro de los circumsidados*, en 1793, à la municipalité de Bordeaux [4].

II. — *Rachel de Mezes*, née [5] le 24 août 1732. Elle épousa Abraham Miranda [6], vers 1751.

III. — *Rebecca*, née [7] le 12 avril 1735, mariée [8] le 6 décembre 1758.

IV. — *Sara* [9], née le 11 janvier 1738 et morte en bas âge.

V. — *Isaac*, né [10] le 7 août 1747, circoncis [11] le 15 du même mois.

Le *Thezoro de los circumsidados*, auquel sont empruntés ces détails, ne renferme pas toutes les circoncisions faites à Bordeaux. Les de Mezes n'étaient pas les seuls *mohelim* de la communauté : on peut citer notamment Moïse-Israël Henriques « de Londres [12] », comme ayant fait une cinquantaine de circoncisions [13] du 4 juin 1726 au 13 mars 1746.

On sait que la communauté portugaise de Londres fut établie vers 1655, à la suite de la mission du célèbre lisbonnais Manassé ben Israël, envoyé auprès de Cromwell par les Sephardim d'Amsterdam. Plusieurs des membres de cette *kehila* anglaise ont grandement honoré les noms de plusieurs familles de Bordeaux et de Bayonne : Josué da Silva, David et Joseph Pardo, etc.

L'auteur de la présente étude a trouvé à Bordeaux et conserve un manuscrit qui peut fort bien avoir appartenu au mohel Henriques, de Londres. Il est daté de cette ville : *Londini. Anno 1729.*

cité] Hatéret Zequenim, *mohel de cette sainte communauté. Il mourut le 23 kislev 5547, qui correspond au 21 décembre 1780.* Les lettres S. A. G. D. L. G. A. signifient : *Su alma goze de la gracia anunciada. — Que son âme jouisse de la grâce annoncée.*

[1] *Thezoro*, A. f° 38.

[2] *Ibidem*, A, f° 58 v°.

[3] *Thezoro*, f°s 27, n°s 173 et 174 ; 29, n°s 182 et 183 ; 30 r°, n°s 185 et 187 ; 30 v° ; 31, n° 193 ; etc., etc. ; 37, n°s 231 et 234.

[4] *Ibidem*, B. f° 46 v°.

[5] *Ibidem*, A. f° 58 v°.

[6] *Ibidem*, B. f° 21, n° 133 : Acte du 13 décembre 1750 : « Pareins Ab^m Mirande, » mon beau-frère, et Rachel Mezes, ma fille, sa promize. »

[7] *Ibidem*, A. f° 58 v°.

[8] *Ibidem*, B. f° 36, n° 229.

[9] *Ibidem*, A. f° 58 v°.

[10] *Ibidem*, A. f° 58 v°.

[11] *Ibidem*, B. f° 14, n° 84.

[12] *Ibidem*, A. f° 34.

[13] *Ibidem*, A. f°s 34, 35, 38 à 42, 44, 46 à 49, 51 à 54, 56 et 58 ; B. f° 2, n°s 9 et 12, et f° 9, n°s 52 et 54.

23° *Augusti*. C'est un volume de 24 centimètres de hauteur sur environ 18 de largeur. L'écriture en est fort belle. Il contient 4 feuillets préliminaires et 710 pages de 10 lignes, encadrées d'un filet rouge.

Le titre de ce manuscrit n'existe que sur le dos du volume et porte ces mots : *Common prayers. Hebrew*. C'est, en effet, une traduction anglaise du rituel ; elle ne paraît pas dépourvue d'intérêt au point de vue du judaïsme britannique.

Le péritomiste *Moïse-Israel* Henriques, auquel appartinrent nos *Common Prayers*, épousa une fille du sieur Isaac Fernandez. Il eut, de ce mariage, quatre enfants circoncis à Bordeaux aux dates suivantes : *Isaac*[1], le 17 mai 1731 ; *Joseph*[2], le 29 décembre 1732 ; *Abraham*[3], le 19 avril 1738 ; et *Jacob*[4], le 24 juillet 1740. La circoncision d'Abraham Henriques porte la mention que voici : « Ab^m^ de Moshe Israel Henriques, [âgé] de 8 jours. Pareins : » Joshef Henriques Medine et Ribica Lamego. Mohel : le père de » lanfan. Et, à 4 heures de laprès midi, il i est survenu unne hémo- » rogie de san fort considérable, laquelle, sur l'istant, moy, Jb. de » Mezes, ay arété ».

Il y a lieu de faire observer que les *mohelim* bordelais n'hésitaient jamais à retarder « le berit[5] » lorsqu'une maladie quelconque eût rendu l'opération dangereuse.

Le 13 septembre 1714, par exemple, on circoncit un fils d'*Abraham Machouqua*, âgé de plus de 8 jours, en faisant observer qu'il ne l'a pas été en temps voulu, « *por aver sido enfermo*[6] ».

Le sieur *Machouqua* (ou mieux : Machuca), dont il s'agit, eut deux autres enfants : *Isaac*[7], le 10 février 1713, et *Jacob*[8], le 17 janvier 1716. Sa sœur, *Rachel Machuca*[9], figure comme marraine d'Isaac d'Aguilar, le 20 mars 1719.

Autre exemple de circoncision retardée : — Le 12 mai 1760, *David Ribeyre*[10] fut opéré à l'âge de 4 mois « par maladie ». Cet enfant appartenait à la famille portugaise Ribeira[11], dont la branche éta-

[1] *Thezoro de los circumsidados*, A. f° 40.
[2] *Ibidem*, A. f° 42.
[3] *Ibidem*, A. f° 53.
[4] *Ibidem*, A. f° 56.
[5] *Thezoro*, B. f° 7, n° 41. — ברית.
[6] *Ibidem*, A. f° 8. — « Pour avoir été malade. »
[7] *Ibidem*, A. f° 7.
[8] *Ibidem*, A. f° 10.
[9] *Ibidem*, A. f° 15.
[10] *Ibidem*. B f° 19 v°, n. 123.
[11] Je crois qu'il y eut aussi une famille Ribeiro, dont le nom devint également *Ribeire* en français. A Peyrehorade, nous trouvons *Antoine Ribeyrou*, expulsé par l'arrêt du Conseil de 1684, et *Mardochée Rivero*, mort en 1661, d'après M. Henry Léon, *Hist. des Juifs de Bayonne*, ch. xx.

blie à Bordeaux eut pour chef *Isaac Ribeyre*, qui eut de sa femme *Rebecca* : 1° une fille[1], mariée à Moïse Dacosta; — 2° *Salomon Ribeyra*[2], circoncis le 22 juin 1716, et père lui-même d'*Isaac*[3], le 24 janvier 1739; — 3° *Esther*, marraine de son neveu Isaac de Salomon Ribeyre ; — 4° Jacob, père de David Ribeyre, dont nous avons parlé ci-dessus.

Je citerai un troisième et dernier cas de circoncision tardive. Il s'agit de *Daniel* Lopes Pereire, « né le 16 janvier 1760 et [qui] » n'a été sirconsi que le 20e jour de sa nesanse, et ce cauzé par » vnne anflure et jnflammation qui lui estoit survenue[4] ». C'était le petit-fils de *Jacob Loppes Pereyre*[5], « venu de Portugal » en juin 1747. Cet immigré épousa, à Bordeaux, une demoiselle Rebecca Torres[6], dont il eut : 1° *Joseph*[7], le 9 décembre 1758, et 2° le *David*, susnommé[8].

Pour les circoncisions, on faisait choix d'un parrain et d'une marraine, chargés de tenir l'enfant pendant l'opération. On les prenait généralement parmi les proches parents. Nous trouvons comme parrains : le grand-père, l'oncle, le père et rarement le frère. La grand'mère, la tante, la cousine, et, parfois, la mère ou la sœur figurent comme marraines.

On pouvait être parrain par procureur, et la marraine, désignée par la famille, pouvait être remplacée en certains cas. Un acte du 14 décembre 1731, par exemple, porte la mention suivante : « *David* » *de Abraham Keiros*, [circoncis à l'âge] de. 8. jours. Pareins : » Abm Lameyre et Ester Carbaillo, sa sœur ; et, se trouvant » ansainte, [elle] a donné la *misba* à Ester Fonsèque[9]. »

[1] *Thezoro*, A. f° 53, et B. f° 6, n° 31, — 7 juin 1738 et 23 sept. 1744.
[2] *Ibidem*, A. f° 10.
[3] *Ibidem*, A. f° 54.
[4] *Ibidem*, B. f° 38, n° 242.
[5] *Ibidem*. B. f° 13, n° 79.
[6] *Ibidem*, B. f° 42, n° 269 = 268.
[7] *Ibidem*, B. f° 36, n° 230.
[8] Avant que Jacob Lopes Pereire n'arrivât de Portugal, nous trouvons, dans le *Thezoro*, A. f° 22, à la date du 13 juillet 1721, la circoncision de *David d'Isaac Loppes Pereira*, « venido de Espagna », âgé de 17 ans. — M. Eug. Péreire a eu l'obligeance de me communiquer une lettre de M. Ambroise Tardieu, historiographe de l'Auvergne, signalant un « Lopez Pereira, grand armateur à Alger en 1720 ».
[9] *Thezoro*, A. f° 41. — La famille Queiroz, dont le nom est écrit *Keiros*, *Keyros*, *Kayros* et *Cairos*, est originaire de Portugal. Le chef de la branche bordelaise paraît être *Abraham Mendes Queiroz*, père de : 1° *Isaac Queiros*, père lui-même d'un autre *Abraham*, circoncis le 3 janv. 1738 ; 2° *Rachel Mendes Keyros*; — 3° *Moïse Mendes Keiros*, circoncis le 8 juillet 1729; — 4° *David*, dont nous avons parlé ci-dessus ; 5° *Aaron Mendes Keiros*, dont le fils *Moïse* eut pour parrains, le 16 févr. 1742, ses grands-parents Abraham Vitoria et *Rebecca Mendes Cayros*. — Abraham Kayros figure comme « vishayeul à l'anfan » dans l'acte de circoncision d'Abraham Correa Deballe, le 13 nov. 1772 (*Thezoro*, A. f°s 52, 55, 38, 41, 58, et B. f° 46, n° 284 = 289).

Lorsque le circoncis avait plus de 5 mois, il n'avait généralement pas de marraine, mais seulement un *bahal* בעל. Cependant David Mendes [1], opéré le 3 mai 1753, eut pour parrain son grand-père David Mendes Madeyre [2] et, pour marraine, sa grand'mère Rebecca Mendes ; il fut tenu par Jacob Mendes son père.

Sur 6 enfants, âgés de 1 à 3 ans, on en trouve deux qui eurent une marraine à leur circoncision ; mais il faut reconnaître qu'ils appartenaient à des familles notables.

Puisque je parle de l'âge des circoncis, il est curieux de voir comment se répartissent, à cet égard, les divers actes du *Thezoro de los circumsidados :*

Sur 755 circoncis, il y en a : 617 opérés dans les délais prescrits par la loi religieuse ; 3 de 1 mois ; 5 de 2 mois ; 1 de 3 mois ; 1 de 4 mois ; 1 de 5 mois ; 1 de 6 mois, et 1 de 7 mois ; — 1 de 1 an; 2 de 2 ans ; 3 de 3 ans ; 4 de 4 ans ; 3 de 5 ans ; 1 de 6 ans ; 6 de 7 ans ; 1 de 8 ans ; 1 de 10 ans ; 4 de 11 ans ; 2 de 12 ans ; 2 de 13 ans ; 3 de 14 ans ; 5 de 15 ans ; 2 de 16 ans ; 5 de 17 ans ; 5 de 18 ans ; 2 de 19 ans ; 4 de 20 ans ; 2 de 21 ans ; 6 de 22 ans ; 5 de 23 ans ; 4 de 24 et 4 de 25 ans ; 1 de 26 ans ; 3 de 27 et 3 de 28 ans ; 4 de 30 ans ; 1 de 34 ans ; 2 de 35 ans ; 4 de 36 ans ; 1 de 37 et 1 de 39 ans ; 4 de 40 ans ; 1 de 41 et 1 de 44 ans ; 2 de 45 et 2 de 48 ans ; 1 de 49 ans ; 7 de 50 ans ; 3 de 52 ans ; 1 de 58 ans ; 3 de 60 ans ; 4 de 65 ans ; et, enfin, 1 de 68 ans !

La plupart des adultes venaient d'Espagne ou de Portugal.

Pour tous les cas particuliers, on avait recours au jugement du rabbin, ainsi que nous le verrons dans un autre chapitre.

Une des grandes difficultés que présente la reconstitution de l'état-civil des Israélites Sephardim provient de leur habitude d'avoir deux prénoms, l'un civil emprunté au catholicisme, l'autre purement biblique. Quelque chose d'analogue se faisait déjà du temps des Séleucides. En Portugal, surtout, le double prénom était commun : le célèbre instituteur des sourds-muets, *Jacob* Péreire, s'appelait *Francisco-Antonio* dans son pays [3].

Des nombreuses coïncidences que j'ai notées, je crois pouvoir conclure que l'emprunt du prénom chrétien ne se faisait pas toujours arbitrairement : c'est ainsi que le nom juif *Abraham* est

[1] *Thezoro*, B. f° 25, n° 161.

[2] Les Mendes Madeyre, ou plutôt Madeira, viennent de Portugal. Outre le *David Mendes Madeyre*, circoncis à 7 mois et dont nous venons de parler, nous trouvons, à Bordeaux, un *Isaac Mendes Madeyre* qui fut parrain de son petit-fils Isaac Mendes Veiga, le 19 mai 1755 (*Thezoro*, B. f° 29, n° 183 *bis*).

[3] Notons, en passant, que son petit-fils le fameux économiste *Emile Péreire* avait reçu, à la synagogue, le prénom de *Jacob*.

généralement transformé en *Antonio*, celui de *Jacob* en *Francisco*; quant au mot *Jacques* (ou *Diégo*) ce n'est qu'une altération de l'hébraïque *Jacob*. De *Haïm*, חיים, les Espagnols juifs faisaient volontiers *Hain*, *Jain*, *Chaïm*, *Jaym*, *Jaïm*, que l'on peut rapprocher du *James*, si commun chez certains Israélites de nos jours.

Le prénom juif du premier-né était toujours celui du grand-père paternel. Le parrain ne paraît pas avoir eu d'influence sur le choix des noms donnés aux autres enfants.

Voici, avec leurs transformations en judéo-bordelais [1], la liste des prénoms employés au XVIIIe siècle : Abraham ; Isaac = *Ishak* ou *Isac ;* Jacob; Moïse = *Moshe* et *Moseh ;* David ; Joseph = *Joshef* ; Haïm = *Jain* et *Jaïm*, très commun chez les Avignonais ; Aaron ; Daniel ; Mardochée = *Merdoxay*, *Mordojay* ; Benjamin ; Israël = *Iserael ;* Raphaël; Samuel = *Semuel ;* Salomon = *Salomo* ; Salom, fréquent chez les Avignonais ; Aser ; Baruch ; Besalel ; Calef ; Elie = *Eliau ;* Eliézer ; Elisaman ; Emmanuel = *Ymanoel* et *Manuel* ; Gabriel ; Gad ; גרשן = *Herson ;* Jonathan ; Josué = *Jeosua*, *Jeosuan ;* Juda = *Jehuda*, *Jeuda* ; Manassé = *Menaské* ; Manoah ; Macchabée ; משלם = *Mesulman ;* Nasaoth ; Nathan ; Néhémie ; Nissim ; Noë = *Noa*, *Nohac*, *Nouë ;* Pinhas ; Ruben ; Sebi ; Simon ; Tobie ; Jonas ; et, enfin, parmi les très rares : Alchanan, Abiou, Jesurum, Joha et Semah.

Les doubles prénoms étaient peu communs ; les triples exceptionnels.

Pour ce qui est des femmes, elles portaient soit des noms bibliques [2], soit des noms profanes. Ceux-ci étaient presque toujours très gracieux : Blanche, Belle, Rose, Gentille, Reine, Régina, Réginette, etc.

La plupart de ces prénoms sont très anciens dans le Judaïsme français : *Reine*, *Bonne*, *Belle*, appliqués à des femmes israélites étaient en usage, dès l'an 1292, dans la Communauté de Paris [3] ; sur une inscription du Moyen-Age, à Dijon [4], on lit le charmant prénom de *Florette*.

En ce qui concerne les noms patronymiques, les Juifs hispano-portugais en eurent un, constamment le même, depuis leur éta-

[1] Nous les classons par ordre de fréquence : les plus communs en tête. — Les mots soulignés sont les formes usitées à Bordeaux, au XVIIIe siècle.

[2] Voici, par ordre de fréquence et avec leurs altérations bordelaises, les principaux prénoms de femmes : Rachel; Esther ; Sara ; Rebecca = *Ribicca*, *Ribka* ou *Ribca*, *Rica ;* Abigaïl = rarement *Abiaguil ;* Marie = *Mirian*, *Merian ;* Judith = *Judique ;* Léa ; Anna = *Chana* ou *Jana ;* Sephora = *Sipora ;* Thamar ; Débora, etc.

[3] Henri Legrand, *Paris sous Philippe-le-Bel*, p. 178 : Rôle de la taille à Paris.

[4] Le rabbin Gerson, *Pierres tumulaires hébraïques de Dijon*, dans la *Rev. des Étud. juives*, t. VI, p. 225.

blissement en France. Tout à fait au début de leur immigration, ils conservèrent, quelque temps, un double nom suivant la coutume de leur pays d'origine [1]. Depuis, ils ne portèrent plus que celui de leur père, comme il est d'usage en France.

Les Avignonais, fondus actuellement avec les Sephardim, ne se servaient de leur nom de familles que pour la vie civile. En voici un exemple :

Les héritiers du sieur Abraham Vidal, de Paris, — en faveur desquels le droit d'aubaine fut aboli comme nous l'avons écrit précédemment [2], — produisirent diverses pièces d'état-civil.

L'un de ces actes fut un certificat délivré le 26 janvier 1784 par D. Silveyra [3], « syndic général et Agent de la Nation Juive Portu- » gaise et Espagnole à Paris ». Il est dit que Abraham Vidal, mort à Paris le 21 décembre 1783, habitant cette ville depuis 45 ans et « un des premiers fondateurs de l'École Gratuite de Dessin », était né à Bordeaux, en 1720, de Blanche Ravel et de Joseph Vidal, « ainsi qu'il appert du registre de circoncisions ». Or ce registre porte simplement, à la date du 31 août 1720 : « Abraham [fils] de » Joseph-Haïm fils de Noë ; parrains : son frère Noë et Rachel » Perpignan [4] ».

Non seulement les Juifs Portugais ont constamment porté un même nom de famille depuis leur établissement en France ; ils ont encore poussé le zèle jusqu'à franciser ces noms, comme ils francisaient leur esprit et leur cœur : *Pereira* est ainsi devenu *Péreire* ; de *Cardozo* on a fait *Cardoze* ; *de la Penâ* s'est transformé en *Peigne* ; et *Del Valle* a parfois été littéralement traduit en *Duval*.

L. Cardozo de Béthencourt.

[1] Les Espagnols et les Portugais joignent habituellement le nom du père et celui de la mère ; mais les Espagnols mettent celui-ci le second avec la particule *y*, tandis que les Portugais en font le premier. *Rodrigues y Cardozo* désigne en Espagne un enfant d'un sieur Rodrigues et d'une dame Cardozo ; en Portugal cela signifierait : fils d'une dame Rodrigues et d'un sieur Cardozo.

[2] Voir chapitre I.

[3] Martineau, *Mémoire pour les héritiers d'Abraham Vidal, Juif portugais*, p. 30. (Paris, 1784, in-4°.)

[4] *Thezoro de los circumsidados*, A. f° 19.

NOTES

SUR

L'HISTOIRE DES JUIFS DE SAXE

(SUITE ET FIN [1])

II

La Réforme eut-elle une influence favorable sur la situation des Juifs? Il semblerait que non, car bientôt après cet événement plusieurs villes de Saxe et de Thuringe défendirent aux Juifs d'y séjourner, en leur refusant « l'eau et le feu ». En 1543, sous le règne du prince-électeur Maurice, ils furent chassés de Zwickau, où, sous le margrave Frédéric, en 1308, on leur avait permis d'habiter [2]. Un fait analogue eut lieu, dans la même année, à Plauen. Auguste, successeur du prince-électeur Maurice, se montra encore moins favorable aux Juifs; il leur interdit rigoureusement le séjour de tout son pays. Les villes et surtout les corporations en faveur desquelles « le père Auguste » avait ainsi agi n'étaient pas encore satisfaites des mesures prises contre les Juifs. A la diète de l'année 1565, on reçut une adresse des villes — la copie se trouve aux archives de Leipzig — se plaignant qu'on tolérât çà et là des Juifs, « qui s'occupaient non seulement du commerce de velours, de soie et de toile, mais aussi d'usure ». Une ordonnance du prince Auguste, édictée à Freiberg le 5 octobre 1554, et défendant aux Juifs le commerce d'argent, renouvela et aggrava les ordonnances de ses prédécesseurs. Nous y lisons : « Aucun Juif ne recevra l'hospitalité de nuit dans nos villes minières, et nos sujets seront punis de contrainte par corps en cas de transgression. Si un Juif est pris en faute, la moitié de tout ce

[1] Voyez *Revue*, t. XXV, p. 217.
[2] Tittmann, *Geschichte Heinrich des Erlauchten*, t. I, p. 393.

qu'il a sur lui reviendra à celui qui l'aura arrêté. S'il récidive, on lui infligera un châtiment corporel et ses biens seront confisqués [1]. »

A partir de ce moment, non seulement les Juifs n'avaient pas le droit de passer la nuit à Freiberg, mais même quand leurs affaires les obligeaient à y faire un court séjour, ils devaient se faire accompagner, contre une taxe fort élevée, par un employé de police. La nécessité de cette surveillance est expliquée dans les Annales de Freiberg, de A. Moller, par le fait suivant : « Année 1621. Le 24 juin, plusieurs Juifs ont été arrêtés à Freiberg pour permettre l'examen de leurs marchandises; on y trouva beaucoup d'argent caché. Il y en avait aussi dans un double fond, ainsi que dans les poches de leurs vêtements et dans leurs ceintures ; de même, les havresacs, les selles et les harnachements des chevaux étaient remplis de monnaies hors cours. On leur prit tout l'argent et le cuivre acheté par eux, d'un poids total de deux cents quintaux, et, sur l'ordre du prince, tout fut envoyé à Dresde. »

On peut pourtant prouver par des documents que ce commerce illicite de monnaies défectueuses n'était pas toujours exercé par des Juifs. Le prince électeur Georges Ier, dans une lettre adressée à la municipalité de Leipzig, en date du 3 décembre 1621, rend responsable de la circulation des monnaies *tous les industriels et commerçants* des villes saxonnes [2]. M. G. Beutel, de Dresde, a publié dans les *Mittheilungen für Gesch. der Stadt Meissen*, plusieurs documents concernant le système de monnayage de l'année 1621 [3], et, entre autres, une pièce nommant plusieurs personnes qui ont été citées devant le tribunal sous l'accusation d'avoir fait le commerce des monnaies et parmi lesquelles ne se trouve aucun Juif.

Comme le règlement édicté sous le prince Auguste contre les Juifs voyageant en Saxe empêchait beaucoup de grands commerçants de visiter la foire de Leipzig, on en atténua la rigueur dans l'intérêt de cette ville. Le 2 octobre 1682 Jean-Georges accorda certains privilèges aux Juifs étrangers fréquentant la foire de Leipzig. Il faut ajouter qu'on n'était pas seulement intolérant envers les Juifs [4], mais envers tous ceux qui ne professaient pas la religion reconnue par le pays, comme le prouve le vœu exprimé par les représentants des États à la Diète de 1685 : « Qu'il ne soit pas permis, disent-ils, dans le pays de Son Altesse, aux

[1] Cod. Aug., t. II, art. 80.
[2] Klotzsch, *Münzgeschichte*, t. II, 508.
[3] *Mittheilungen des Vereins für Geschichte d. Stadt Meissen*, p. 453.
[4] Sidori, *Geschichte der Juden in Sachsen*, p. 51.

personnes des autres confessions de faire partie des corporations et encore moins d'obtenir les privilèges de citoyen ».

Un peu plus tard, le 20 septembre 1693, Jean-Georges IV, animé de sentiments de malveillance à l'égard des Juifs, écrivit à leur sujet à la municipalité de Leipzig : « Ne voulant pas introduire chez nous les superstitions des Juifs, vous devez sévèrement défendre à ceux qui arrivent chez vous d'observer la fête des Tabernacles et, en général, de célébrer leurs faux offices divins. » Le sort des Juifs s'améliora lorsque Frédéric-Auguste monta, en 1694, sur le trône de Saxe. Déjà le 12 février 1696, il intima l'ordre à la municipalité de Leipzig de permettre à son « hofjud » Berend Lehman de Halberstadt, et au « hofjud » Leffmann Berentz, de Hanovre, ainsi qu'à ses deux fils, d'ouvrir pendant la foire une boutique, sans leur faire payer une taxe plus élevée qu'aux autres marchands. Ce n'est qu'après des ordres réitérés que la municipalité de Leipzig tint compte du désir du prince. Mais, lorsque le 6 avril 1698, le prince ordonna à cette municipalité d'autoriser les Juifs, pendant la durée de la foire, à célébrer le service divin dans leurs demeures et à emporter leurs morts contre le paiement de 12 thalers, la municipalité fit de sérieuses représentations, dans une adresse du 10 juin 1698, où elle en appelait aux anciennes traditions. Lorsqu'en 1699, le Consistoire et les représentants des États demandèrent à leur tour qu'on défendît aux Juifs de célébrer les offices en temps de foire, Frédéric-Auguste céda par le rescrit du 4 janvier 1704[1].

La famille de Berend Lehmann, dont il est question plus haut, occupait une situation privilégiée en Saxe, parce que le chef de la famille, né en 1659, à Halberstadt, avait rendu des services importants au prince Frédéric-Auguste Ier. Ainsi, il lui avait procuré l'argent nécessaire pour obtenir la couronne de Pologne, en 1697, et payer ensuite les frais du couronnement à Varsovie. Dans ce but, il avait négocié la vente du droit de bailliage sur Quedlinbourg, acquis en 1697, au prix de 340,000 thalers, par l'Etat de Brandebourg. La comtesse Königsmark, supérieure du couvent de Quedlinbourg, parle en termes peu aimables de *Monsieur* Lehmann et se plaint qu'un Juif ait conclu cette affaire. Vehse affirme que ce fut aussi Lehmann qui négocia, en 1706, l'emprunt nécessité par l'invasion de Charles XII, roi de Suède. Berend Lehmann est mentionné dans les actes du conseil général de 1708 comme ayant rendu des services d'argent et négocié le rachat du bailliage de Borna. Dans la lettre[2] qu'il adressa, le 22 septembre 1707, au

[1] Vogel, *Leipziger Annalen*.
[2] Emil Lehmann, *Der polnische Resident Berend Lehmann*, p. 13.

Statthalter, pour lui demander son avis sur la pétition de B. Lehmann, concernant son établissement et celui de sa famille à Leipzig et à Dresde, le roi de Pologne parle des « fidèles services » et des « sentiments dévoués » de Lehmann. Dans une lettre envoyée de Dresde le 27 mars 1708, le roi parle en termes analogues de J. Meyer, de Hambourg, et de son fils aîné, qui s'établirent avec leurs familles et leurs domestiques à Dresde.

Le 8 mai 1708, le roi de Pologne, électeur de Saxe, écrivit de nouveau à la municipalité de Leipzig en faveur de B. Lehmann et de Leffmann Berentz, disant « que suite devait être donnée à ses ordres ». Mais, malgré la bienveillante intervention du prince, les Juifs ne purent obtenir la liberté de leur culte pendant la durée de la foire à Leipzig.

Leur situation n'était pas meilleure à Dresde. Le 12 décembre 1705, les épiciers et les commerçants se plaignirent à la municipalité « que les Juifs occupassent des ouvriers de leur secte et se réunissent pour leurs cérémonies religieuses ». Une enquête faite le 23 décembre 1705 montra qu'en tout quinze Juifs habitaient Dresde [1]. On leur permit quand même, comme dit Sidori, d'établir une *Betstube*, un oratoire. Les représentants des Etats en furent fort mécontents, et, pour les apaiser, le roi, dans son discours de fin de session, en 1711, dit « qu'il ne permettrait pas aux Juifs d'exercer leur culte ». Exception fut faite par lui en faveur de la famille Lehmann. Dans un rescrit du 25 avril 1711, il autorise le « résident Lehmann et son fondé de pouvoirs J. Meyer, à célébrer le service divin d'après le rite juif, mais sans bruit et sans cris dans la maison qu'ils habitaient à Dresde, ou celle qu'ils habiteraient à l'avenir ». En même temps il ordonnait « que les livres de prière, tables ou tout autre objet enlevé de la maison seraient restitués à Meyer ».

On se montrait moins tolérant pour les Juifs étrangers. En 1708, on bannissait les Juifs de Pologne, de Silésie, de Moravie, de Bohême, de Saxe, en leur interdisant de venir visiter les foires en qualité de marchands ambulants, excepté celles de Leipzig et de Naumbourg. Du reste, B. Lehmann et J. Meyer s'adressèrent eux-mêmes au roi à plusieurs reprises, pour empêcher l'affluence des Juifs étrangers. Ce n'était pas par la crainte de la concurrence, mais uniquement « pour tenir éloignés des éléments qui auraient pu justifier la défense d'admettre des Juifs ». Les privilèges dont jouissaient les deux familles sus-mentionnées excitèrent l'envie et la haine, et, en 1716, les représentants des États se plaignirent que

[1] E. Lehmann, *Der polnische Resident B. Lehmann*, p. 13.

le culte israélite fût exercé dans la résidence électorale. En même temps, les commerçants de Dresde exposèrent leurs griefs contre les Juifs, disant « qu'ils s'arrogeaient le droit de faire le commerce, sous le faux prétexte qu'ils se trouvaient au service du roi ». Après plusieurs tentatives pour acquérir une propriété, B. Lehmann fut autorisé, par rescrit royal du 17 mars 1718, à occuper le « Posthaus » dans la Pirnaische Gasse » (aujourd'hui « Landhausstrasse »), pendant vingt ans, contre le paiement de 13,000 thalers. Lehmann et Meyer y établirent une maison de banque [1], mais il paraît qu'ils vendaient également au détail de la soie et des denrées coloniales. Fournisseurs d'une cour qui aimait le luxe, leurs affaires prirent une grande extension. Le 1er septembre 1720, J. Meyer donna dans sa maison, meublée avec luxe, une grande fête, à laquelle prirent part le prince et la princesse [2].

La confiance dont jouissaient B. Lehmann et J. Meyer à la cour et de la part du gouvernement était méritée, malgré l'hostilité qu'une grande partie de la population de Dresde leur montrait et malgré les critiques amères des auteurs contemporains. C'est ainsi qu'en parlant de la bonté de Frédéric-Auguste Ier, qui, en 1720, quand le prix des vivres était très élevé à Dresde, fit importer de grandes quantités de blé, son biographe Fassmann s'exprime en ces termes malveillants : « Mais comme l'affaire a passé par les mains des Juifs, il faut se demander si le prix du blé a été mis à la portée des pauvres, ainsi que l'a voulu et ordonné le roi ». Il est pourtant avéré que J. Meyer, chargé par concession royale de l'approvisionnement de Dresde, fit venir à ses frais plus de quarante mille boisseaux de blé de l'Elbe inférieure et même de Danzig, vendant le boisseau à 3 thalers, 15 groschen. La foule venait journellement en telle affluence devant la maison de Meyer que, pour maintenir l'ordre, il fallait l'aide des soldats [3].

La bienveillance que le prince témoignait à quelques Juifs provoqua à Dresde et dans d'autres villes de Saxe des adresses et des plaintes sans nombre. Le renouvellement du privilège accordé au « Münzjud » Gad Lévy fit dire, en 1725, aux représentants des États, « qu'à Leipzig aucune fourniture de monnaie ne serait nécessaire ». Longtemps le gouvernement résista à ces pétitions. Mais lorsque, dans leur adresse du 22 mars 1728, les représentants exigèrent de nouveau « que les Juifs fussent complètement éliminés et le traité du *Posthaus* rompu », le gouvernement céda et publia, en avril de la même année, un édit en vertu duquel tout

[1] Vehse, *Geschichte der Höfe, Haus Sachsen*, t. V, 13.
[2] Hasche, *Diplom. Geschichte Dresdens*, t. II, p. 70.
[3] M. B. Lindau, *Geschichte der Residenzstadt Dresden*, 552.

commerce était interdit aux Juifs. « Nous voulons imposer des limites plus strictes aux Juifs et nous confirmons votre décision à l'égard de G. Lévy. » La maison de Lehmann avait déjà beaucoup souffert dans les dernières années, par suite des restrictions apportées peu à peu à son commerce : le 12 avril 1728, tout commerce industriel lui fut interdit, avec ordre de vendre toutes les marchandises dans un délai de trois mois. Toutes les réclamations furent vaines. Avec la mort de B. Lehmann, survenue en 1730, et la prohibition de tout commerce, suivies de la faillite de plusieurs de leurs clients distingués, les maisons Lehmann et Meyer déclinèrent. Cependant Elias, un des fils de B. Lehmann, fut nommé, un peu plus tard, à un poste de confiance. Bien qu'on permît aux familles Lehmann et Meyer de continuer à habiter le *Posthaus*, elles le quittèrent en 1733, une émeute populaire leur ayant fait craindre que la population ne se portât aux pires excès contre eux. Leur maison devint alors l'hôtel des Postes [1].

Déjà le 12 mai 1725, une ordonnance défendit le séjour de Dresde à tout Juif n'appartenant pas à la domesticité d'un « Hofjud » et non pourvu d'un permis visé par le Gouverneur. A plusieurs reprises, les représentants avaient proposé de ne permettre aux Juifs de séjourner dans le pays qu'au temps des foires [2]. Le 4 avril 1733, le prince Frédéric-Auguste II imposa à tous les Juifs, sans distinction d'âge, qui traversaient le pays, le paiement intégral de la taille. Sur les réclamations des Juifs de Dresde, présentées par Elias B. Lehmann, l'ordonnance fut maintenue seulement pour les adultes, tandis que les enfants au-dessous de dix ans étaient exemptés de l'impôt. Elias B. Lehmann fut reconnu comme représentant des Juifs de Dresde, et on établit ainsi la taxe de la future communauté religieuse de cette ville [3].

A la suite de nouvelles plaintes des commerçants de Leipzig, Frédéric-Auguste II renouvela aux Juifs la défense d'avoir un magasin public et de séjourner à Leipzig au-delà de la durée des foires. Pour faire enlever le droit de séjour à Leipzig au « Münzjud » Lévy, on l'accusait de faire le commerce de monnaies hors cours et de ne pas envoyer tout le métal acheté par lui à la Monnaie. Les fonctionnaires furent alors invités à faire attention que le privilège de G. Lévy, pour la fourniture des monnaies, ne fût pas exploité par lui pour faire le trafic de marchandises en dehors de la foire [4].

[1] Hasche, *Dresdner Merkwürdigkeiten*, 2e partie.
[2] M. B. Lindau, *Gesch. der Residenzst. Dresden*, p. 604.
[3] Sidori, *Gesch. der Juden in Sachsen*. p. 73.
[4] *Ibid.*, p. 77, 80.

Sur la proposition des représentants des États du 18 juillet 1746, une nouvelle ordonnance, du 16 août de la même année, limita le commerce et le séjour des Juifs à Dresde. Ils n'avaient pas le droit de construire une synagogue, ni de posséder un local pour célébrer en commun le service divin. Chacun était tenu de faire ses prières tranquillement dans sa propre maison. Seuls furent tolérés les Juifs qui possédaient une permission du prince ou un passeport du gouvernement. Ces derniers étaient obligés de déclarer une fois par mois leur domicile et l'état de leur famille [1]. Lorsqu'en 1749, l'impôt fut augmenté à Leipzig et à Dresde, la « taille » des Juifs fut élevée dans la même proportion. Mais, malgré ces fortes impositions et des restrictions multiples, le nombre des Juifs augmenta dans ces deux villes, principalement à cause des guerres de l'époque, qui rendaient le contrôle difficile. En 1750, fut fondé à Dresde la caisse de secours pour malades israélites, dont les statuts et les comptes forment les documents les plus anciens de la communauté israélite de Dresde [2]. Bientôt après, les Juifs obtinrent un endroit spécial pour enterrer leurs morts, qu'ils avaient dû, jusque-là, transporter à grands frais à Teplitz. Frédéric-Auguste II leur assigna, par un rescrit du mois d'avril 1750, un terrain situé « sur le sable » devant Neustadt, sans cependant leur donner le droit d'y construire une maison. Ils avaient à payer pour cet emplacement une somme de 1000 thalers, et, de plus, pour chaque enterrement, 15 thalers pour un adulte et 7 pour un enfant au-dessous de 12 ans. Un peu plus tard, on leur permit de construire une maison pour le fossoyeur, qui devait être chrétien. Il avait l'ordre de s'opposer à tout enterrement si préalablement on ne lui avait pas remis quittance des frais dus à l'état civil. Ce cimetière fut inauguré en 1751 [3].

En 1794, un débat s'éleva entre les Juifs de Dresde pour décider si tous les membres de la communauté avaient le droit d'être enterrés dans ce cimetière, droit contesté par les anciens et les descendants des familles qui, en 1751, avaient acheté le terrain.

Pendant la guerre de Sept-Ans, de nouveaux Juifs vinrent s'établir à Dresde, sans y être autorisés, mais aussitôt la paix conclue, ils furent expulsés. Sous le règne de Frédéric-Auguste III, une nouvelle ordonnance, publiée en 1772, proclama qu'aucun Juif ne serait toléré à Dresde sans l'autorisation spéciale du prince régnant.

On devait faire le relevé des habitants juifs trois fois par mois,

[1] Emil Lehmann, *Der poln. Resident B. Lehmann*, p. 68.
[2] Sidori, *Gesch. der Juden in Sachsen*, p. 86.
[3] Hasche, *Dresdner Merkwürdigkeiten*, p. 751.

afin qu'on pût mieux se rendre compte de leur nombre. Ils auraient le droit d'habiter l' « Altstadt », mais seraient exclus des faubourgs et de la « Neustadt ». Les Juifs étrangers, de passage à Dresde, seraient conduits par les gardiens au bureau de la ville, où ils paieraient un « groschen », en échange duquel ils recevraient un permis, qu'ils devraient rendre à leur sortie de la ville [1]. Lorsqu'en 1777, plusieurs Juifs, par suite de ce règlement sévère, furent expulsés de Dresde, ils sollicitèrent l'intervention de Moïse Mendelssohn ; celui-ci, qui connaissait le baron de Ferber, chambellan du prince, lui écrivit le 19 novembre 1777 une lettre émouvante, où nous lisons : « J'apprends qu'on chasse de Dresde plusieurs centaines de mes coreligionnaires. Parmi eux, il s'en trouve plusieurs que je connais personnellement et de l'honnêteté desquels je suis sûr. Ils ont perdu leurs biens et ne sont pas en état de s'acquitter des lourdes charges qui pèsent sur eux. Ce n'est certes pas par paresse ou par un trop grand luxe qu'ils se sont ruinés. Où voulez-vous que ces malheureux se rendent avec leurs femmes et leurs enfants innocents ? Où pourraient-ils trouver protection, si le pays qui a englouti leur fortune les rejette ? L'expulsion est la punition la plus dure pour un Juif, c'est plus que le bannir de son pays, c'est l'exterminer, puisque de toutes les frontières le préjugé le chasse à main armée [2]... »

A la fin de la guerre de Sept-Ans, le nombre des Juifs de Dresde était d'environ 900, en 1783, de 932, en 1800, de 1031. Ce nombre diminua pendant l'occupation française. La communauté juive de Dresde ne comptait, en 1815, que 500 âmes, en 1830, après de longues années de paix, 742, en 1832, seulement 712, en 1834, 682, en 1837, 647, et en 1843, seulement 626 âmes. Cette communauté, qui, au commencement de ce siècle, se réunissait en sept différents locaux privés, pour le service divin, eut un centre de ralliement quand elle eut placé à sa tête le rabbin D. W. Landau. Venu en 1803 de Polnisch-Lissa à Dresde, il y resta jusqu'à sa mort, survenue en 1818. Les Juifs furent admis à prendre part à la solennité qui eut lieu le 7 juin 1815, à l'occasion du retour du roi Frédéric-Auguste de la captivité. Le cortège, qui alla à la rencontre du roi, comprenait également quarante délégués juifs conduits par le rabbin Landau [3].

Par un rescrit du 20 juillet 1818, le gouvernement permit aux Juifs d'apprendre les métiers dont les corporations avaient jusque-là le monopole. Mais dès le 20 octobre de la même année, sur les

[1] M. B. Lindau, *Geschichte der Residenzstadt Dresden*, p. 707.
[2] *Moses Mendelssohns gesammelte Schriften*, Leipzig, 1844, t. V, p. 544.
[3] M. B. Lindau, *Gesch. der Res. Dresden*, p. 827.

instances pressantes de la population, le rescrit fut révoqué. Après la mort du rabbin Landau, ce fut le savant B. Beer (né le 20 juillet 1801, mort le 1er juillet 1861) qui fut nommé chef religieux de la communauté de Dresde. Pendant que le rabbin Lippmann Lévy faisait les sermons traditionnels pour les membres âgés de la communauté, B. Beer réunissait autour de lui la jeune génération et prononçait, à partir de 1826, en sa qualité de président de la Société de secours pour les malades, des homélies en langue allemande. A l'occasion du centième anniversaire de naissance de Moïse Mendelssohn, il fonda, le 10 septembre 1828, le Mendelssohn-Verein, dans le but de développer le goût de « l'industrie, de l'art et des sciences dans la jeunesse de Dresde, et, en général, de relever l'état intellectuel des Juifs [1] ». Les Juifs ne jouissaient cependant pas des droits civils. Pour se marier, il fallait des démarches coûteuses dont le résultat dépendait de l'avis du Conseil de la ville. Entravés dans leur commerce, ils espéraient en vain que le mouvement de 1830 améliorerait leur situation. Mais la population trouvait qu'ils avaient déjà trop de liberté. C'est ainsi que, dans une pétition adressée au gouvernement, la bourgeoisie de Dresde réclamait « protection contre les Juifs, qui, trop favorisés, travaillent de tout côté à s'approprier les biens de la bourgeoisie [2] ». B. Beer, dans toute une série de brochures, réclama l'amélioration du sort des Juifs. En 1833, il obtint un premier résultat. A la suite d'un mémoire rédigé par lui et apostillé par le professeur Krug, représentant de la première Chambre saxonne, celle-ci prit unanimement la résolution de prier le gouvernement royal de faire réviser la législation régissant les Juifs et d'améliorer leur situation civile. La première Chambre demandait qu'il plût à Sa Majesté et à Son Altesse royale le régent, après révision de la législation existante concernant les Juifs, de promulguer une loi pour l'amélioration de leurs droits civils, et, sans attendre cette loi, d'abroger la mesure de police obligeant les Juifs qui traversaient la ville de Freiberg à se faire accompagner par un garde payé par eux [3]. » Le futur roi, le prince Jean, membre de la première Chambre, prononça ces paroles mémorables : « Je suis confus que dans le pays où je vis, des habitants en soient encore à réclamer l'égalité [4]. » Le 27 février, la deuxième Chambre vota comme la première, mais le 4 mars, à la suite d'une pétition des Corpora-

[1] Emil Lehmann, *Ein Halb-Jahrhundert in der isr. Religionsgemeinde zu Dresden*, p. 10; M. B. Lindau, *Gesch. der Res. Dresden*, 889.
[2] M. B. Lindau, *Gesch. der Res. Dresden*, p. 849.
[3] Sidori, *Gesch. der Juden in Sachsen*, p. 115 et 116.
[4] E. Lehmann, *ibid.*, p. 12.

tions, elle modifia la proposition en ce sens « que le gouvernement consentît à proposer la loi en question, à la session suivante des Représentants et à ne pas permettre jusque-là l'établissement des Juifs étrangers ». Le 30 octobre 1834, la deuxième Chambre accepta les résolutions de la première. Le 20 décembre, l'enseignement juif fut placé sous la direction du Ministre des Cultes et de l'Enseignement public. On permettait aussi aux Juifs d'apprendre un métier et de l'exercer ; l'impôt pour le mariage était aboli, de même que la défense de demeurer à Dresde-Neustadt et dans les faubourgs. Finalement, la loi du 18 mai 1837 autorisa les Juifs de Leipzig et de Dresde à former une communauté religieuse et à posséder un temple commun. « Cette loi, écrit M. Lehmann, qui paraît inconnue même aujourd'hui de beaucoup de personnes, transforma la situation des Juifs à Dresde et à Leipzig. Les associations religieuses devinrent des communautés, le culte privé devint un culte public, la religion, d'abord défendue, puis tolérée, devint une religion légalement reconnue, la *religio tolerata* devint *religio recepta* [1]. »

Après la mort d'Abraham Lippmann Lévy, survenue le 30 avril 1835, Zacharias Frankel, rabbin de Tepliz, fut élu grand-rabbin de Dresde. Entré en fonctions le 29 mai 1836, il inaugura, le 7 août, l'Ecole communale juive, formée de deux écoles privées. En même temps, il s'efforça de faire construire une synagogue unique pour remplacer les divers locaux existants. Après de nombreuses difficultés, la peu riche et peu nombreuse communauté réunit les moyens nécessaires pour acheter le terrain, et la première pierre fut solennellement posée en présence de deux ministres et de toutes les notabilités de la ville [2]. La synagogue fut inaugurée le 8 mai 1840 [3].

Une loi, du 16 août 1838, accordait aux Juifs de Dresde et de Leipzig un certain nombre de droits civils ; par une autre loi, du 30 mai 1840, le gouvernement modifia la forme injurieuse du serment juif, qui, cependant, ne fut entièrement aboli que le 20 janvier 1879. L'égalité civile fut accordée « aux Saxons de confession juive » d'abord en 1849, et ensuite constitutionnellement garantie par la loi du 3 décembre 1868. La loi fédérale du 3 juillet 1869 (étendue depuis 1870 à tout l'empire allemand), abolit toutes les restrictions qui avaient leur source dans la différence des confes-

[1] E. Lehman, *Ein Halb-Jahrhundert in der Relig. Gem. Dresden*, p. 13.
[2] *Ibid.*, p. 28.
[3] M. B. Lindau, *Gesch. d. Res. Dresden*, p. 900.

sions, en statuant que la faculté d'être représentant ou fonctionnaire public est indépendante de la confession [1].

Frankel, grand-rabbin de Dresde, quitta cette ville, le 6 août 1854, pour prendre la direction du séminaire de Breslau. Il fut remplacé par Wolf Landau, également vénéré pour les services qu'il rendit comme prédicateur, rabbin et homme de bien. Landau est mort le 24 août 1886, et, depuis cette date, la communauté de Dresde a, comme directeur spirituel M. T. Winter. Son président, depuis le 9 février 1869, est M. E. Lehmann, député, dont les efforts incessants pour l'amélioration du sort des Juifs de Dresde et de toute la Saxe, méritent une vive reconnaissance.

Ce que B. Beer fit pour la communauté de Dresde, Jacob Nachod l'a fait pour la communauté de Leipzig. Il a commencé par établir des liens entre tous les Juifs de Leipzig en fondant « la Société des Amis », qui, dans la suite, donna naissance à la communauté de Leipzig. Elle eut pour premier prédicateur M. Adolphe Jellinek, qui y resta jusqu'à 1856, et fut ensuite nommé à Vienne. Son successeur fut M. Goldschmidt. Depuis sa mort, M. Porgès continue l'œuvre bienfaisante de ses prédécesseurs. En 1879, fut fondée la communauté de Chemnitz, en 1880, celle de Zittau, et en 1884, celle de Plauen. En d'autres villes de Saxe vivent également des Juifs, sans cependant être assez nombreux pour former des communautés. La communauté de Dresde, qui, en 1843, ne comptait que 626 âmes, en contenait 2,595 en 1890. Dans cette même année de 1890, il y avait dans toute la Saxe 9,368 Juifs. Depuis deux ans, peu de Juifs étrangers sont venus s'établir en Saxe, car ce pays paraît devenir le centre de l'agitation antisémitique. Les Juifs ne forment partout en Saxe que 3 0/00 de la population totale, et, dans ces conditions, il est vraiment excessif de les considérer comme un danger social.

Depuis mille ans, les Juifs de Saxe se sont avancés peu à peu des ténèbres vers la lumière. Aujourd'hui, on leur conteste de nouveau une partie de leurs droits, mais c'est un temps d'arrêt dans la marche du progrès qui ne durera pas. Comme l'a déjà dit en 1844 M. de Mayer dans la Chambre des députés saxons en citant la parole de Grégoire : « La grande question est finalement celle de savoir si les Juifs sont des hommes. »

A. Lévy.

[1] E. Lehmann, *Ein Halb-Jahrhundert in d. Rel. Gem. Dresden*, p. 39.

TRANQUILLO VITA CORCOS

BIENFAITEUR DE LA COMMUNAUTÉ DE CARPENTRAS

J'apporte ici, comme un hommage à la mémoire de notre regretté ami, Isidore Loeb, cet appendice à l'histoire des Juifs de Carpentras, dont il a dessiné les lignes principales de main de maître. Je dois la lettre d'où j'ai tiré la présente étude à l'obligeance de son possesseur, notre savant collaborateur, M. Abraham Epstein de Vienne. La netteté et la beauté de la calligraphie, la variété des signatures, l'adresse et les plis qui montrent encore la forme première de la lettre à laquelle il ne manque que le cachet qui la fermait, tout prouve que nous sommes en présence de l'original de la missive adressée par la communauté de Carpentras, ses notaires, ses rabbins et ses administrateurs, la veille du jour de Kippour de l'année 1711, à Hiskia Manoah Hayyim Corcos, rabbin et secrétaire de la communauté de Rome. Les différents noms de ce rabbin sont reproduits dans leur ordre successif dans des versets bibliques placés à la fin des divers paragraphes. Cette lettre devait servir à justifier à ses yeux les membres de la communauté et à l'assurer de leur gratitude.

Ce rabbin distingué de la communauté de Rome, descendant d'une famille de Juifs castillans[1], comme Aboab le rapporte dans sa *Nomologia*, p. 360, apparaît ici pour la première fois comme bienfaiteur des Juifs résidant hors de Rome dans les Etats de l'Eglise. Lors de son entrée dans le Conseil de la communauté, antérieurement à l'an 1692, il fréquentait déjà, comme on le faisait ressortir, les palais des plus grands princes et cardinaux, dont il était fort estimé à cause de son érudition[2].

[1] Je suppose que les trois frères qui disposaient d'une fortune de plus de 700.000 couronnes dont parle Manassé b. Israël, dans sa déclaration à la République anglaise (Kayserling, p. 76, note 201 *a*), étaient les trois banquiers romains Elie, Josué et Ephraïm, fils de Salomon Corcos, qui vivait vers 1560; voir Berliner, dans la *Jubelschrift* de Hildesheimer, 159, 161.

[2] Berliner, *l. c.*, 164 : וכל היום נכנס בפלטי של שרים גדולים והשמנים ואהבין אותו מפני חכמתו.

C'est grâce à cette influence dont il jouissait auprès de la cour papale et qu'il devait aussi, en partie, à sa réputation de médecin, qu'il put intervenir efficacement en faveur de la communauté juive de Carpentras. Son nom était aussi estimé chez les Juifs du Comtat Venaissin que chez ceux de sa communauté natale, Rome. La renommée de ce rabbin, qui avait ses entrées chez les cardinaux, était venue jusqu'à eux. La reconnaissance pour son intervention salutaire était si vive à Carpentras, que son nom fut inscrit dans les annales de cette communauté et de toutes les communautés de la région, comme celui d'un bienfaiteur inoubliable. Pour une communauté au-dessus de laquelle planait, comme un nuage toujours menaçant, le danger de l'expulsion que l'on ne cessait de demander au pape[1], où chaque incident donnant lieu à des attaques contre les Juifs devenait un prétexte de vexations et de procès sans fin, il était d'une importance capitale d'avoir, au siège même de la papauté, un défenseur ayant l'oreille des autorités ecclésiastiques.

C'est à lui que la communauté envoya des délégués lors de nouvelles complications qui surgirent. Un de ces délégués, du nom de Josué, est cité comme l'auteur de la calomnie dirigée contre Corcos. On ne sait pas au juste la nature de cette affaire; en tout cas, il réussit de nouveau à faire rendre justice à la communauté. Vainement le procureur essaya de susciter de nouvelles difficultés, grâce aux prétendues obscurités du texte du bref papal.

La consternation de la communauté fut d'autant plus grande en apprenant, par une lettre de leur protecteur, écrite en italien, que, par suite de querelles entre les délégués, la calomnie avait osé s'attaquer à son nom respecté et qu'il avait été accusé de s'être approprié illégalement une somme qui lui avait été confiée. En présence de ces soupçons révoltants, les sentiments de gratitude de la communauté se manifestèrent avec une force et une vivacité irrésistibles. On lui fit savoir qu'on n'avait jamais osé lui demander le moindre compte de sa gestion des sommes mises à sa disposition. On était, disait-on, intimement persuadé que l'intérêt qu'il témoignait aux communautés et la connaissance qu'il avait de la situation à Rome le détermineraient à employer l'argent de la manière la plus utile à son but.

Les noms des signataires de cette lettre se retrouvent encore, en partie, dans les rôles des contributions de Carpentras des années 1669 et 1679, publiés par M. Loeb (*REJ.*, XII, 216).

Les secrétaires de la communauté mentionnés dans la lettre sont

[1] Loeb, dans la *Revue des Études juives*, XII, 169.

Jacob Lunel, qui signe du nom d'un des accents de la Bible, Yerah ben Yomo, allusion à la ville de la lune, Lunel, et expression de sa modestie (il ne se compare qu'à la lune à peu près visible), Menahem Lion et Israël Lévi (?) ; ces deux derniers font précéder leur nom de pareilles formules de modestie. Comme il est déjà question en 1679 de la veuve de Jacob de Lunel (*ibid.*, 217), notre Jacob est sans doute le petit-fils de ce dernier. Ont signé comme assesseurs du tribunal rabbinique de Carpentras : Isaac, de la famille Roquemartine, qui comptait à Carpentras de nombreux et riches représentants, Juda della Roque et Mordachay... Le premier administrateur est Abram de Roquemartine. C'est probablement le même que celui de la liste de 1679, mais ce ne peut être guère celui qui vivait encore en 1754 (*ibid.*, 219). Joseph de Milhaud, qui a signé comme deuxième administrateur, peut être le Jassé de Milhaud qui apparaît encore (p. 220) en 1754 : c'est sans doute en cette année 1754 qu'il mourut, puisqu'à cette date il est question de sa veuve. La famille à laquelle il appartenait, fort répandue à Carpentras[1], d'où elle était originaire, a produit beaucoup d'hommes renommés dans l'histoire et la littérature des Juifs français. David Lion, qui a signé comme troisième Parnes ou administrateur de la communauté, pourrait être identifié avec le David Lion que nous trouvons encore en 1754 dans une liste destinée au censeur des livres de Carpentras[2].

DAVID KAUFMANN.

PIÈCE JUSTIFICATIVE.

בה"י

אבן שתיה. משתיתו של עולם. וכמוהו לא נהיה. בישראל כלם. המשובב נתיבות לשבת ומשיב בנים לגבולם. לו נגלה כל סתום וסל דבר נעלם. לו עצה ותושיה. לפני כל אחשדרפניא וסגניא. אדיר(אבר .l)גזריא דתברייא[3]. טוב יאי דכל שלטי מדינתא. אלקפתא וריש מתיבתא. מגלה עמיקתא ומסתרתא. ה"ה האלוף המרומם פטיש החזק עמוד הימני נרגא ירבנא כמהר"ר חזקיה מנוח חיים קורקוס נר"ו :

[1] Cf. D. Kaufmann dans Luncz, *Jerusalem*, III, 105-107. Joseph דמילאב a contresigné, en qualité d'assesseur du rabbinat de Carpentras, le סדר לשלש רגלים כמנהג ק"ק קארפינטראץ, Amsterdam, 1741.

[2] Loeb, *REJ.*, XXIII, 147.

[3] Daniel, III, 2.

אם מהארז שבלבנון גבוה מעל גבוה נפלה שלהבת להבת אהבה וחבה יתירה בטובה כפולה ומכופלת ממקום כבודו עלינו, הנה תחת כבודנו זה גופנו ונשמתנו יקד יקוד כיקוד אש הבושה וגחלת הכלימה כי מה יעשו איזובי קיר קטנה פרועה מבלי תקרה ומעזיבה שלה ואין לה כסות ערומה מבלי לבוש מחלוקא דרבנן כבעלי תריסין וכמלומדים בנצוּם בלישנא קלילא בלשון צח ומצוחצח כראוי. ויסב חזקיהו פניו אל הקיר נשוי וגדר ההדוה ויעזקה ויסקלה ובנה את חרבותיה וגדר את פרצותיה. ואף גם זאת מכתו"ר תפס ענוותנותיה בחולקיה אשר כל גיא ינשא וכל הר וגבעה ישפל כי הוא אשר עלה אל ראש הפסגה ואל הר המעלות שם עצמו בשפל השפלה ובעמק העמקים הוא עמק המלך. ולעומדים בעמק הבכא אשר מראיהם שפל מן האור אור תורתו העלם גם עלה במעלות על מזבחו להגביה דלים ושפלים עד מרום ועשה לנו שם כשם הגדולים ונתן לנו מהלכים בין עמודים ויסודי דעלמא ואנה מקור התהלות והגדולות אשר מארצו יצאו שמה יובלון ואל עפרם ישובון כי עלינו אין להם על מה שיסמוכו כי אין לנו בעולמנו אפילו ארבעה אמות של הלכה באמת איש לשוטט ביעונינו צר וקצר ואם הארכנו למעניתנו ומרוב שיחנו דברנו עד הנה להגביר לשוננו אתנו לאדון לנו אשר גאון לבנו השיאנו לשים בין כוכבים קננו לעלות אבר כנשרים בעלי הכנפים לא הגענו לעפרות כפות רגליו כי עפרות זהב לו כי הנה ידענו שמעו באשר כבר יצא טביעו בעולם והנה לא הוגד לנו החצי מאשר ראינו במוחש יופי נור לשונו והגיונו דלישנא מעליא נקט לשון מדברת גדולות הוא הנשר הגדול אשר מבינתו יעלֶה נֵץ כי אם יפרוש כנפיו יקחנו ישאנו על אברתו. אך להרחיב הדיבור והמליצה לספור שבחו לא יצדק באשר המה על נהר כבֶר גלוים וידועים ל(ב)(פ)ני כל באי עולם וכל רואיו ישידון יגידון כי לו הגדולה והגבורה. ולנו אם אינו מושג מצד עצמותו ניכר הוא בנו מצד פעולותיו ומעשיו ירוממוהו בקהל עם הוא נחל עדנין דלא פסקן מימוי לעלמין לשוב לנו כל הימים מי שעזר מי שסמך מי שנתן ליעפי כח וברינם וילמדם באורח משפט כן הוא חזק ונתחזק במעוזם ביום אשר ידובר לא היה דבר אשר לא הראם חזקיהו [1]

מי עלה שמים הודו והדדו וירד עד תהומא דארעא וקרקעיתה של עולם להשגיח ממעון קדשו בהשגחת כללית ופרטית על עם נבזים כחופים ומטורפים. מי אסף רוח בחפניו רוח עצה וגבורה ואצל מן הרוח על משוללי השכל והתבונה. מי צרר מים בשמלה מי הברכה העליונה וממנה השקה כל הנעדָרים. מי הקים מעפר דלים, ואומללים ברבים כושלות אשר בין ברכיהם כרעו נפלו עידן עידנין עכל גזירה עומדת וקיימת על מציאותה עד אשר נזדמנה לפנינו אבוקה של אור כבוד תורתו הצילנו מן הקוצים ומן הפחתים רשת זו טמנו לרגלנו הגיענו לפרשת דרכים ניצולנו מכולם הלא הוא כתוב על ספר דברי הימים לקהלתנו למען יסופר לדור אחרון כי זה הוא אשר נחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו ומעשה ידיו כוננה עלינו שעשה כוננות לעם מנושך

[1] II Rois, xx, 13.

ומורש אפס עצור ועזוב עדה גלמודה נעה ונדה היא היונה אשר אין בנפיה מגינות עליה ומלקו את ראשה ונמצה את דמיה וזרחה לה השם יראי שמו עם שמש צדקה ומרפא בכנפיה , ומצאה היונה מנוח[1]

אם מושל לכל מקבל שפע מן הזולת פעם אי פעמים אשר יעדה עליו שפע שבע רצון להכיר ולהחזיק טובה לאשר גמלוהו כ"ש אנחנו דבחיוב אחר היוב חייבינן בידה אשר עיניו לנו מראשית שנה ועד אחרית שנה וכצאת השמש בגבורתו בעוז ותעצומות שבתו וקימתו כל היום לשקוד על דלתי החשמנים וישקוד על הטובה ויבואה אלינו והנה נשענו גם שורשנו שורש אהבה ונדבה ולוחות אבנים הירדנו בידינו וכתוב בהם שמירת אהבה והיבה וכן הודענו לכל גלילותינו אשר יכתבו זאת בעט ברזל ועופרת לנצח יעמוד וגים רבים. ואחרי אשר ראינו את ידו החזקה ואת כל מעשה תקפו וגבורתו הצוקתנו רוח בטנו ולבנו חלל בקרבנו על איגרת שלוחה אלינו ממכתו"ר כתובה בלשון אישליא ומתוך דבריו שכנו"ר יהושע שלוחנו כתב לנו אשר מכתו"ר החזיק במעות השלוח אליו והעבודה כי אין אומר ואין דברים ולא נשמע קולו לא זה ולא דומה לו ולא שמץ מנהו והאי שמעתתא לאו מפרשא איתמר ולאו מיללא איתמר וחס וחלילה לעבדיו לדבר על צדיק עתק ולחשוב מחשבות לנקי כפים ובר לבב שתהיינה ידיו מלוכלכות בד"ם[2] ח"ו דלוכא חששא כלל אשר הוא פועל אמת שפעולתו אמת וכל מעשיו צדק ואמת ובמטותא מניה דהאי עקשות פה ולזות שפתים ליבטיל וליהווי כעפרא דארעא כי שוא שקר הוא ומדוחים ולא עלה על לב לעולם כי כל מה אשר גבר עלינו חסדו ואמתו תמיד וכל אשר הגדיל לעשות עמנו איננו שווה לנו וכאפס וכתוהו נחשב בערך אשר יהיה מקום למכתו"ר להתרעם כל עיקר ואם שלוחינו אלה שלמים היו אתנו בנסיעתם ויתה החמיצו והקדיחו תבשילם ומספרים זה בגנות זה וזה בגנות זה אין זה כי אם רוע לב ואין להשיגן עליהם וכבר נצטוו נצדנו למסור הכסף בידו להיות הכסף נתון לו לעשות בו כטוב בעיניו וכל אשר פיזר נתן לאמצעיים למלכות הכל הוא מפוזר ומפורד כראוי ואין בלבנו לדעת הנכנסות והיוצאות וכל מה דעביד שפיר קא עבד ואין גם אחד שיהרהר אחר מדותיו אשר ידיו אמונה ובאמונה הוא עושה. ומי יתננו כהולכי על שתים לעוף בשנים כעוף יעופף וכנשר על גואליו ירחף לרחף לרחש במרחשת שפתינו אל פתח היכלו לראות ולירא ות ולמללא אנפין באנפין כדקא יאות להודות להלל לפניו. אך מי יעלה בהר אדו' ומי יקום במקום קדשו במקום כבודו להעריצו כי ארחין רחיקא ודחיקא אמנם על פתחינו קול מגלדים ומודים מודים ואין משתקין לאשר התקין והקים את סוכתנו ונתן מרגוע לנפשנו ורפאוי לעצמותינו מרפא לשון עץ חיים[3]

מכתו"ר הזהירנו להיזרו מאשר יענה החוקר ואשר ינהג מן קבלת האיגרות שלוחות אליו והלאה והנה אחר שמסרנו לו האיגרות קרא ושנה בהם ויצא לטעון טעון אחר כעניינו של ראשון לא להקל ולא להחמיר באמרו שמן האיגרות אינו מפורש השלושה ימים אם מהשבוע

[1] Gen., VIII, 9.
[2] Argent, דמים.
[3] Prov., XV, 4.

או מהחדש או מהשנה וגם רשות הלינה בכל מקום לא תנתן כ"א בזמן אשר תהא האושפיזא מלאה גויים שאינה מחזקת עוד וכל זמן שתהא ריקנית יחויבו ללון שם אך ורק אמר לנו שלא יחפש ולא יפשפש אחרינו זהו כל תורף דבריו. ועתה מתוך דבריו ניכר שעדיין אנחנו ובנינו משועבדים תחת ידיו לכל עת ולכל חפץ ולדידיה תליא מלתא לרדוף אחרינו ולפשפש במעשינו ומכיון שכבר הוסכם הדבר נכתב ונחתם בספר הדיקריטי שלהם כאשר כתב לנו מכתו"ר בבקשה עוד ידו האמצנו לא ייעף ולא יגע לרחם את אשר [דו][רי]חם עד הוציא לאור משפט, ואנחנו גלוי וידוע לפנינו כמה טרחות טרח וכמה יגיעות יגע וכל עמלו אשר עמל ולא תספיק בזה השבח וההודאה, ואם עד כה הארכנו ההצעה בקרבן דברים ותשורת מהללים ואין לו יתרון בכל עמלו כדבר דלית ביה משא הנה יש קץ למועד בדבר שיש בו אחיזה ויניקה ובית קבול ואם שכר מצוות בהאי עלמא ליכא הא איכא שכר בטלה. וכל נכסין דאית לנא תחות כל שמיא דקנינן ודנקנה כולהון יהון כקרבן עולה שכולה כליל לעבודתו ומהשם ומאתנו יהיה משכורתו ונהיה עליו כמפגיע לחונן למשגיח למאציל למשפיע — יופיע וישפיע ויערה עליו שפע טל ברכותיו יזכר ויחתם בספר חיים טובים ולתתו עליון ולהושיבו ברום חביון בשוב ה' את שיבת ציון א'כ'י'ר'א'

נאום הכורעים ומשתחווים לכפות רגליו פרנסי מנהיגי ק"ק קארפינטראץ פה קארפינטראץ ערב יו"ך שנת התע"ב לסדר יצב גבולות עמים . .

יר"ח בן יומו יעקב ספר"א דמרי טב לעמו" דלוניל
יצחק דרוקומארטינו דיין
אברהם דרוקו מארטינו (?) פרנס
עצץ נקוב שאינו מן התורם[1] מנחם ליאון
יהודה דלארוקאה דיין מרדכי א...(?) דיין
יוסף דמיליאב פרנס דוד ליאון פרנס
כלי ריקן שאינו מחזיק[2] בעמי ישראל הלוי (?) ספרא דמתא

Sur l'adresse :

בה"י

אל מול פני המנורה. מטה עוז מקל תפארה. ארי שבחבורה. כעין הקרך דנורא. בהיר הוא בשחקים. גוזר ומקים. ה"ה רועה ישראל הנוהג צון לדיר. יגדיל תורה ויאדיר. הצניף הטהור בוצינא דנהורא לכמהר"ו הזקיהו מנוח חיים קורקוס נר"י בדונמי הבירה

---

[1] *Demaï*, V, 10.
[2] *Berachot*, 40*a*.

NOTES ET MÉLANGES

LES POINTS-VOYELLES EN HÉBREU

Graetz [1] a montré que le système hébreu des points-voyelles n'est nullement emprunté au syriaque, comme on avait cru pouvoir l'affirmer en se fondant sur la ressemblance toute fortuite de quelques signes. D'après lui, le système babylonien dérive des *matres lectionis* א, ו, י, en y joignant l'ע. Toutefois, le חלם et tout le système palestinien auraient pour origine un ancien point diacritique, usité aux premiers temps de la Massore. Graetz s'est appuyé, pour prouver l'existence de ce point, sur l'emploi des termes מלעיל et מלרע, par lesquels la *Massora finalis* et le traité *Okhla weokhla* désignent des séries de couples de mots ne différant entre eux que par une voyelle soit dans le préfixe, soit même dans la racine. Les mots מלעיל sont ceux qui auraient eu le point supérieur, et les mots מלרע ceux qui étaient pourvus du point inférieur. Le point supérieur aurait été employé pour marquer soit la voyelle pleine, par opposition au *schevа* ou aux voyelles qui le remplacent, soit les voyelles essentiellement longues, et le point inférieur aurait désigné les voyelles relativement courtes et le *scheva*. Il est étrange que Graetz, après avoir reproché (p. 351) à Frendsdorff d'avoir parlé de la différence des voyelles au point de vue de la quantité, reprenne (p. 357), au moins en partie, la même théorie, sans paraître se souvenir des objections qu'il y avait faites lui-même. La valeur quantitative des voyelles ne paraît pas avoir été considérée par les Massorètes, puisque le חלם n'est pas plus long que le רצרי et que le קמץ se trouve avoir le point tantôt en haut, tantôt en bas. Le principe qui paraît avoir guidé les

[1] *Monatsschrift*, 1881, p. 348-367 et 395-405.

Massorètes est, selon nous, la distinction des voyelles hautes et basses, fondée sur la prononciation de ces voyelles. La bouche se relève plus pour prononcer *o* ou *ou* que pour *a*, et s'abaisse encore davantage pour *é* et pour *i*. Cette distinction est, en réalité, la même qu'a faite Jacques d'Edesse en parlant de voyelles pleines et voyelles grêles, et l'on comprend pourquoi, en syriaque, le point était mis en haut pour les voyelles pleines, et en bas pour les voyelles ténues.

Mais une fois qu'on distingue les voyelles hautes des voyelles basses, les termes מלעל et מלרע employés par la Massore peuvent s'appliquer aux voyelles elles-mêmes, sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'hypothèse d'un point diacritique. On pourrait donc admettre que les signes des voyelles existaient déjà au temps de ces travaux massorétiques, qu'ils aient eu alors leurs noms particuliers, ou qu'ils fussent encore innommés.

Même en supposant que ce point diacritique existât, il pourrait servir difficilement à expliquer l'origine du חלם, puisqu'il était employé également pour d'autres voyelles ; et il serait étonnant que tandis qu'on recourait aux consonnes pour marquer toutes les voyelles, pour le חלם seul on aurait pris l'ancien point, doublé pour la circonstance.

La manière dont Graetz explique la formation du צרי (p. 402) est aussi des plus forcées. D'après lui, le צרי étant considéré comme composé de a + i, les deux points seraient l'un pour l'alef et l'autre pour le yod.

Nous croyons qu'on peut trouver une origine plus simple aux signes du צרי et du חלם. Le Talmud fait, comme on sait, le plus large emploi des *matres lectionis* pour marquer les voyelles. A côté des voyelles simples, il y a encore des diphtongues qui sont désignées également à l'aide des lettres ו et י. Pour la diphtongue *ay*, on redouble généralement le *yod*, exemple : מייתי (l. מַיְתֵי), et, à la fin des mots, dans le Talmud de Babylone, on l'écrit par אי (מאי = מַי), tandis que dans le Talmud de Jérusalem on met deux *yod* היי (הַיִ). Pour la diphtongue *aw*, on redouble le vav, exemple : גרונא = גַוְנָא, ou bien on l'écrit או (exemple : לאו = לַו), ou encore à la fin des mots on se sert de יו, exemple : עכשיו (l. עַכְשָׁו), parce que le suffixe de la troisième personne masculin singulier dans les noms pluriels s'écrit יו et se prononçait *aw* (aou).

Or, les diphtongues *ay* et *aw* se rapprochent beaucoup pour le son du צרי et du חלם. On sait que les Juifs occidentaux prononcent le צרי *ey* ou *ay*, et le חלם *aou*. Il ne faut pas y voir une

altération récente de la prononciation, car l'hébreu biblique lui-même fournit la preuve que le צרי et le חלם devenaient facilement des diphtongues. La Massora ponctue יְרוּשָׁלַם, alors que la voyelle *é* du *lamed* est attestée par les anciennes versions. La stèle de Mesâ donne pour הרנן הרצים, qui indique une prononciation הרנֵן. A côté de l'hébreu יוֹם et du targoumique יוֹמא, le syriaque ponctue יֵמָא.

Le son de la diphtongue *ay* ne différant pas beaucoup de *é*, il est naturel qu'on se soit servi, pour distinguer *é* de *i*, du signe qui marquait *ay*, à savoir les deux *yod*. Il faut bien penser que la ponctuation, à l'origine, était un aide-mémoire. Elle devait rappeler les sons plutôt que les représenter. On pouvait donc se contenter d'un à peu près, et l'enfant à qui on mettait le signe יי sous ou sur la lettre savait qu'il ne fallait pas lire *i*, mais *é*.

Les deux points du חלם babylonien s'expliquent d'une manière analogue. Nous avons vu que la diphtongue *aw* pouvait être marquée par יו. Ce signe aura été appliqué au חלם et sera devenu ⁝, puis :, le trait du *vav* s'étant réduit à ne plus être qu'un point.

Une fois que l'origine des signes ־ et ־ avait été oubliée, il est possible qu'on ait inventé un signe de plus pour l'*a* bref, en prenant la position oblique (:) des deux points comme représentant une voyelle intermédiaire entre la voyelle haute חלם (:) et la voyelle basse צרי (..).

Il est difficile, quoi qu'en ait dit Graetz, de ne pas reconnaître une grande analogie entre le système palestinien des points-voyelles et le système babylonien, et nous croyons même que celui-là n'est que le développement de celui-ci. Le חרק ־ et le צרי (־) sont identiques. Le פתח (אַ) est la simplification du signe אַ, le קמץ ־ ne diffère guère de ־. Si dans certains manuscrits le קמץ est composé d'une barre et d'un point détaché, il n'est pas du tout prouvé que ce soit la forme primitive. Le חלם et le שרק seuls diffèrent dans leur forme actuelle. Enfin, le סגל n'existe pas dans le système babylonien, et c'est la preuve que le système palestinien est plus moderne : si le סגול était une voyelle aussi ancienne que les autres, il tirerait son nom, comme toutes les autres, de sa prononciation ; or, le סגול est ainsi appelé à cause de sa forme (..), qui ressemble à une grappe. Il doit donc être, en quelque sorte, une variante d'un autre signe, dont il se sera détaché à l'aide d'une légère modification. Le סגול répondant le plus souvent au פתח dans le système babylonien, nous sommes porté à croire que les trois points du סגול sont les trois extrémités du signe . La forme primitive du סגול aurait été .

Le point du חלם, qui, seul de toutes les voyelles palestiniennes, se place au-dessus des consonnes, s'explique facilement d'après ce que nous avons dit plus haut du חלם babylonien. Le חלם étant marqué par יו, il suffisait, quand le *vav* était dans le mot, de mettre un *yod* au-dessus : on savait que le *vav* ne devait pas se prononcer ו, mais *aou* (ou *ô*). On a ensuite employé ce *yod* supérieur, même quand le *vav* n'était pas écrit. Il ne pouvait se confondre avec le *yod* = *i*, puisque celui-ci était placé en bas.

Le point qui, dans le *vav*, marque le son *ou*, est peut-être aussi la réduction du *rav* usité en babylonien, de sorte que ו serait pour רו. On l'aura mis au milieu du *vav*, pour qu'il ne se confondît pas, soit avec le *yod* du חלם ou du חרק, soit avec le מתג et les accents. Cette hypothèse permettrait de croire que le signe primitif de la voyelle *ou* n'avait pas la même forme que le daguesch. Quant au signe ̣, il a peut-être aussi pour origine יו. Les deux points d'en haut et d'en bas représenteraient les extrémités du grand *vav*, et le point du milieu le petit *vav* [1].

Si le système palestinien est plus compliqué et plus difficile à expliquer que le système babylonien, cela tient sans doute à ce qu'il aura été fixé officiellement beaucoup plus tard. Les formes primitives des signes auront subi plus de changements. En l'absence de manuscrits anciens, on est malheureusement réduit à des hypothèses plus ou moins vraisemblables.

MAYER LAMBERT.

NOTES EXÉGÉTIQUES

I

Genèse, XV, 17.

Les exégètes ne paraissent pas avoir été étonnés par le mot תנור עשן qui apparaît dans la scène de l' « alliance entre les morceaux ». Pourtant on se figure malaisément ce que peut être

[1] Si les points sont, comme nous le croyons, la réduction de traits, on pourrait aussi penser que les deux points du *scheva* proviennent d'un ancien trait vertical dont on se serait servi en Palestine, tandis qu'en Babylonie on se servait du trait horizontal supérieur. On aurait alors une curieuse analogie dans les deux points verticaux qui, en éthiopien, séparent les mots. Ces deux points, en effet, ne sont autre chose que la barre verticale usitée en himyarite.

un four de fumée[1], et encore plus difficilement ce qu'il peut représenter. Nous ne voyons nulle part dans la Bible le תנור apparaître autrement que comme l'image du feu destructeur (Is., XXXI, 9 ; Mal., III, 19; Ps., XXI, 10) ou d'une chaleur excessive (Osée, VII, 4, 6 ; Lament., IV, 32). Autre obscurité, le texte nous dit que le brandon de feu, qui accompagne le תנור עשן, passe entre les morceaux. En est-il de même du four, ou bien reste-t-il sur place ?

Nous pensons qu'avec une légère correction on lève toutes ces difficultés. Au lieu de תנור, il faut lire תֹּמֶר (ou תימר). Le pluriel תימרות עשן se trouve Joël, III, 3, et Cant., III, 6, et est traduit par tout le monde colonnes de fumées. Le sens primitif du mot est « palmier ». Le mot אשר עבר, bien qu'au singulier, doit naturellement se rapporter aussi bien à תמר עשן qu'à לפיד אש. La colonne de fumée et le brandon de feu, passant entre les morceaux, représentent la divinité qui conclut l'alliance avec Abraham (v. 18). תמר עשן et לפיד אש sont les équivalents des עמוד ענן et עמוד אש, qui guident les Hébreux dans le désert. Nous croyons inutile d'expliquer que le מ a pu se décomposer en נ ו, et l'on ne trouvera sans doute pas la correction trop hardie.

II

Exode, XXIII, 2.

Dans ce verset on prend généralement לרעֹת comme pluriel de רעה et on traduit : pour (faire) le mal. Mais רעה signifie bien plutôt malheur que mal, et pourquoi le pluriel ? Nous proposons de voir dans לרעה l'infinitif du piel de רעה, qui se trouve dans Juges, XIV, 20 (רֵעָה) avec le sens du *être l'ami*, *l'associé* (רֵעַ). Ici on pourrait admettre l'acception de « avoir des égards », que présente l'arabe رعى à la troisième forme. לא תהיה אחרי רבים לרעות serait donc le pendant de לא תהדר דל בריבו et nous traduirions : Tu ne suivras pas le parti des puissants[2] pour être partial (envers eux).

MAYER LAMBERT.

---

[1] M. Wogue traduit תנור par tourbillon, mais sans expliquer comment תנור peut avoir ce sens.

[2] C'est le sens que רבים nous paraît avoir ici, comme dans Job, XXXV, 9. רבים est alors l'opposé de דל.

היכלות = הליכות

On lit dans Habaccuc, III, 6 : עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים ויתפוצצו הררי עד שחו גבעות עולם הֲלִיכוֹת עולם לו . Pour expliquer la fin de ce verset, tous les commentateurs ont donné au mot עולם, dans הליכות עולם, le sens de תֵּבֵל, univers. Mais jamais, dans la Bible, עולם n'a ce sens, il signifie « éternel, perpétuel » ; plus tard seulement, dans la langue rabbinique, עולם désigne « le monde, l'univers ». Nous proposons donc de corriger הליכות en היכלות et de lire היכלות עולם לו. Le passage de Habaccuc devient alors très clair[1], le prophète dit ceci : « Des montagnes existant depuis un temps immémorial se briseront, des collines destinées à durer toujours s'affaisseront, mais les palais de Dieu subsisteront éternellement ». A mon avis, les Soferim ont changé היכלות en הליכות, à cause du passage d'Osée, VIII, 14, où le prophète reproche à Israël « d'avoir oublié son Créateur et construit *des palais* », parce que Dieu ne devait avoir qu'un seul palais ou un seul sanctuaire, celui de Jérusalem. C'est pourquoi les Soferim ont remplacé partout le pluriel היכלות par le mot הליכות.

La correction que nous proposons pour Habaccuc est également vraie pour Ps., LXVIII, 25, où nous lisons : ראו הליכותיך אלהים הליכות אלי מלכי בקדש. En laissant ce verset tel qu'il est, on ne comprend pas du tout son rapport avec la suite : קדמו שרים אחר נגנים בתוך עלמות... Mais, si on corrige הליכות en היכלות, tout ce passage devient clair : ראו היכלותיך אלהים היכלות אלי מלכי בקדש [אשר שם נשמעו שירות היכל כי] קדמו שרים אחר נגנים... במקהלות בָּרְכוּ (בֵּרְכוּ) אלהים ה' ממקור (ממקום) ישראל. « Ils ont vu tes palais, ô Dieu, ...(où l'on entend tes chants, car) les chanteurs marchent devant, suivis de joueurs d'instruments de musique... bénissez (ils bénissent) Dieu dans les assemblées... »

Dans Ps. XXII, 4, dans le passage : ואתה קדוש יושב תְּהִלּוֹת ישראל, le mot תהלות me semble aussi devoir être corrigé en היכלות. Jusqu'à présent, on a toujours été obligé d'expliquer תהלות ישרל par « les louanges adressées par Israël » à Dieu. Or, תהלה suivi d'un nom de personne ne signifie pas : louange

[1] Surtout si on le compare à Ps. XXIX, 9 : קול ר"י יחולל אילות... ובהיכלו כלו אמר כבוד (אך) נהר פלגיו ; יהמו יחמרו מימיו... ישמחו עיר אלהים קדוש משכני עליון.

exprimée par cette personne, mais adressée à cette personne. Je crois donc que là aussi il faut lire יושב היכלות ישראל [1].

Dans Jérémie également (VII, 4), les Soferim paraissent avoir supprimé le pluriel היכלות Le prophète dit : אל תבטחו לכם אל דברי השקר לאמר היכל ה׳ היכל ה׳ היכל ה׳ המה. Bien des commentateurs ont déjà essayé d'expliquer ce pluriel המה, qui n'a pas de raison d'être après le singulier היכל. Il est très probable qu'à l'origine, le texte disait : אל דברי שקר לאמר היכל ה׳ היכלות... ה׳ המה. « N'ajoutez pas foi aux paroles mensongères de ceux qui vous disent : c'est le sanctuaire de Dieu, ce sont les sanctuaires de Dieu ». On sait, en effet, que dans le royaume de Juda il n'y avait jamais eu qu'un sanctuaire, celui de Jérusalem, tandis que le royaume d'Israël en avait contenu plusieurs. Mais les Soferim n'ont pas voulu laisser ce pluriel et l'ont remplacé par deux singuliers ; de là, dans ce verset, trois fois le mot היכל. Le mot המה était resté, par inadvertance, du texte primitif, où il se rapportait à היכלות.

BESREDKA.

UNE ALLUSION A L'HISTOIRE CONTEMPORAINE

DANS L'AROUCH DE R. NATHAN.

Dans son édition de l'*Arouch*, M. Kohut nous fait connaître les mots rimés par lesquels R. Nathan a terminé chaque partie de son grand dictionnaire (à la fin de chaque lettre). La finale de la lettre מ est ainsi conçue :

מהעדה ומהקים קיסרי
הגבירי (הגבירני .l) בערך שלש עשרה
ויחליף כחי לערוך ערך ארבע עשרה

L'épithète appliquée à Dieu, dans la première ligne, est, comme M. Kohut le remarque avec raison, empruntée à Daniel, II, 21, מהעדה מלכין ומהקים מלכין. Seulement, à cause de la rime, מלכין a été changé en קיסרי. Cette explication suffit pour l'intelligence du mot קיסרי, mais le fait anormal d'appeler Dieu « Celui qui ôte

[1] Cf. Isaïe, VI, 1 : וארא את אדני ישב על כסא רם ונשא ושוליו מלאים את ההיכל.

et qui établit les empereurs » paraîtra toujours singulier dans une prière où il s'agit de demander à Dieu la force de continuer l'ouvrage commencé. Peut-être est-il permis de supposer que cette épithète a été inspirée à R. Nathan par quelque événement survenu à l'époque où l'ouvrage a été composé. R. Nathan a terminé l'*Arouch* en l'an 1101 et il y travaillait vraisemblablement depuis de nombreuses années. Or, c'est dans cette période qu'eut lieu la lutte entre le pape Grégoire VII et l'empereur Henri IV. En 1077, Henri IV fut destitué et Rodolphe de Souabe fut nommé empereur des Allemands. En 1081, Hermann de Luxembourg fut nommé également empereur, en opposition contre Henri IV ; il se démit en 1087. Conrad, le fils aîné de Henri IV, depuis 1087 roi élu des Allemands, fut déclaré déchu de sa dignité en 1098. Dans l'empire byzantin aussi, les années 1056-1081, depuis Michel VI jusqu'à l'avènement d'Alexis Ier Comnène, furent marquées par des changements continuels de règne. R. Nathan, qui vivait à Rome et travaillait, à cette époque, à son grand ouvrage, était certainement au courant des événements contemporains. Les nouvelles de la destitution et de l'intronisation d'empereurs dans l'Est et le Nord pénétrèrent sans doute jusque dans la paisible retraite de notre savant. Il n'est donc pas surprenant qu'il ait fait allusion à ces événements par une heureuse réminiscence d'un verset de Daniel, auquel il apporta une habile modification nécessitée par la rime, en invoquant Dieu comme l'auteur des grands événements historiques et en l'appelant « Celui qui dépose et élève les empereurs ». Peut-être sa phrase avait-elle à l'origine une plus grande analogie avec la phrase de Daniel et était-elle conçue ainsi : מהעדה קיסרי ומהקים קיסרי .

Budapest, mars 1893.

W. Bacher.

UN ÉPISODE DE L'HISTOIRE DES JUIFS EN ESPAGNE

Le manuscrit hébreu n° 585 de la Bibliothèque nationale (f. 92 *a*, *b*), qui est un vol. de *Mélanges*, sans tête ni fin, renferme un feuillet isolé qui raconte un épisode de l'histoire des Juifs d'Espagne :

... האיש הזה שמו פלו׳ ממלכות נבראה סבבוהו צרות רבות לאלפים ולרבבות על אודות בנו כאשר העידו לנו על ידי אגרת אוגרת המהומה... הן אמת הנכו האלים כבן זכר יקר מכל כלי חמדה ולתודה ולתעודה ידו הדה ובאמרת י״ו צרופה פלפלא חריפא נחמד למראה וטוב להשכיל עם היותו בן חמש שנים יקר מזהב ומפנינים ויהי היום שרי גדודים גנבים שודדים בראותם עוצם הדודו ויופי נעימותו והודו ויגזלו אותו לעין כל בכח גדול וביד חזקה במקום נקרא ש׳ כרח ממלכות קשטיליא תועבה נעשתה וימירו את כבודו להעבירו אחת דתו ויולירוהו עמהם אנה ואנה ואביו שמע את הדבר ויתאבל על בנו ימים רבים וילך הלך ובכה על פתחי בתי הנדיבים לבקשו להציל ממות נפשו ויחרד הרדה גדולה ויאמר כי ארד אל בני אבל שאולה קנצי למילין זה ד׳ שנים לא שלו ולא שקט ולא נח עד אשר מצאו ויפדהו בכל אשר שאלו מאתו ויתן בעדו כספו וזהבו והוניו ויוסף הורד נשרד מכל רכושו וקנינו ויביא את בנו פה מלכות ארגון...

והנה אנחנו החזקנו את ידו להגן בעדו וידבר עם המלך ושרי הצבא על זאת ויצו המלך בכתב אשר נכתב בשם המלך ונחתום אשר כל איש ישמור לפיו מחסום וסתום נגד האיש הזה ובנו ואל יגע בו אמנם אצילי בני ישראל האיש הלזה מקנת כספו מפה ופה אזל הלך לו ואין כל מאומה בידו לפרוע כסף מחיר ציווי המלך י״ה אתם זרע קודש ידעתם כי עבודת הצדקה היא היתה היא שעמדה חק לישראל לחמול על כל דל שפתיו... תחמלו על ישראל... איש ואיש כברכתו...

לשבר אל יוסף נועדו יחדו השנויים והסמוקת המענוקו כמסת ידו ולבו... להיותי מכיר תחימות יד העדים אשר נקבו בשמות עם יחסותם מצות פדיון הבן... בכל כרך וכרך.....

Tout ce récit peut se résumer en ces mots : Un enfant de cinq ans, enlevé de Castille par des brigands, finit par être retrouvé; le père, un certain « Joseph » (dont on ne sait rien de plus que le prénom), se dépouilla de tout son avoir pour racheter son fils, et il le conduisit en Aragon, sous la protection du roi de ce pays.

A quelle date, ou, du moins, à quelle époque approximative placer cet épisode ? Si encore le roi d'Aragon visé dans ce récit était désigné nominativement, le lecteur serait fixé. Toutefois, pour nous orienter, consultons l'histoire des Juifs en Espagne. A l'avènement de Henri de Transtamare, des hordes de gens armés, moins militaires que brigands, dévastaient le pays à la faveur de la guerre civile. Tandis que dans un grand nombre de provinces à la fois les Juifs étaient alors persécutés (1391), ceux d'Aragon avaient prudemment cherché refuge à la cour en mettant tous leurs biens à la disposition du gouvernement, comme l'indiquent deux textes :

1° une lettre publique adressée par Hasdaï Crescas à la communauté israélite de Perpignan ; 2° une note d'Efodi dans l'Introduction à sa *Grammaire hébraïque*[1].

De plus, selon Llorente[2], les Juifs avaient une certaine influence sur Juan I d'Aragon (1378-93), prince remarquable par sa douceur et son amour des lettres. Ces circonstances favorables ne se retrouvent plus au siècle suivant, lorsqu'eut lieu l'exil général des Juifs d'Espagne, puis celui du Portugal. En réunissant ces données, on arrive à assigner pour date possible de cet épisode les dix dernières années du XIVe siècle.

Qui sait si la page que nous publions n'est pas un fragment du זכרון השמדות, ouvrage perdu de Profiat Duran Efodi, dont Abravanel, dans ses ישועות משיחו, a conservé de notables parties (cf. Graetz, *ibid.*, p. 404) ?

M. Schwab.

UN CHANT NUPTIAL

M. D. Kaufmann a publié, dans le numéro 48 de la *Revue*, au sujet d'un exemplaire du Mahzor romain, la remarque manuscrite suivante :

. . . . והזמר הוא זה . . . יפרו וירבו וכו' ואח"כ יאמר יבורכו
התן וכלה וכו' ע"כ הזמר הנ"ל.

Où se trouve ce chant nuptial qui était connu communément chez les Israélites italiens? Certainement, ce n'est pas celui qu'a publié M. Kaufmann. Nous croyons l'avoir trouvé dans un manuscrit écrit en Italie et conservé à la bibliothèque épiscopale de Tolède.

Voici ce chant, זמר, tel qu'il est dans le manuscrit :

יפרו וירבו כרעננים יחיו ויראו בבני בנים

אֶת התן ליום חתונה	אפוד הכמה ורוב בינה	יפרו וכו'
לֵאמר לו כלה מוכללת	לזווג לו אשה משכלת	יפרו וכו'

[1] Graetz, t. VIII, p. 68 et 409.
[2] *Histoire de l'Inquisition*, t. I, ch. v.

עֹבר חתן במעברו כמה נאה זיו תוארו יפרו וכו׳
זֹבדה כלה בנדניה כמה נאה זיו יופיה יפרו וכו׳
רֹם רכם מערבות לאלפים ולרבבות יפרו וכו׳

ואחר כך אומר המברך

יבורכו חתן וכלה כברך ה׳ אדם וחוה,
יבורכו חתן וכלה כברך ה׳ אברהם ושרה,
יבורכו חתן וכלה כברך ה׳ יצחק ורבקה,
יבורכו חתן וכלה כברך ה׳ יעקב רחל ולאה
יבורכו חתן וכלה כברך ה׳ מרדכי הצדיק ואסתר המלכה

Le compositeur de ce chant est, selon l'acrostiche, Eléazar, peut être Eléazar Kalir. Au reste, ce chant avec le refrain יפרו וירבו est imprimé dans le Mahzor romain [1], le même Mahzor qui se trouve la possession de M. D. Kaufmann.

M. Kayserling.

[1] Landshuth, *Amude ha-Aboda*, I, 45.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

2e TRIMESTRE 1893.

(*Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.*)

1. *Ouvrages hébreux.*

ס' אור חדש Commentaire du livre des Proverbes et de Zacharie, par Berisch Goldenberg. Tarnopol, impr. Alkalay à Presbourg, 1892; in-8° de 74 p.

כתאב מקרא מפורש « Mikra Meforache. Méthode pour l'étude de la langue et de la grammaire hébraïque, éléments d'histoire israélite, sentences morales, etc., par S. Flah. » Tunis, impr. internationale, 1892; in-8° de 160 p.

מכתבי דודים מיין Correspondance de Juda Jacob Néhama avec différents savants et rabbins. 1re partie. Salonique, 1893; in-8° de 184 p.

מסע לארץ ישראל בשנת ת"ת Voyage en Palestine en l'année 2040, par A.-L. Lewinski. Odessa, Abba Douchna, 1892; in-8° de 66 p.

נביאים ראשונים ס' שמואל Liber Samuelis. Textum masoreticum accuratissime expressit, e fontibus Masoræ varie illustravit, notis criticis confirmavit S. Baer. Leipzig, Tauchnitz, 1892; in-8° de IV + 156 p.

הסבלני Considérations sur le livre de Ruth, par Joël Libusch Herzog. Varsovie, impr. Ginz, 1892; in-8° de 32 p.

פרחי אביב Jugendblüthen. Erzählungen u. literarische Beiträge von Isidor Brustiger. Lemberg, Ehrenpeis, 1892; in-8° de 70 p.

ר' שלמה דאפיאירה Beiträge zu Salomo Da-Piera's Leben u. Wirken nebst Auszügen aus seinem Diwan, von Heinrich Brody. Berlin, imp. Itzkowski, 1893; in-8° de 37 p.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Annuaire des Archives israélites pour l'an du monde 5654 (1893-1894), 10e année, par H. Prague. Paris, [1893]; in-32 de 116 p.

Contient : Revue de l'année israélite 5652-5653, par H. Prague; Goudchau et la duchesse d'Orléans (1752–1755), par Léon Kahn; les Juifs de Paris pendant la Révolution, la femme de Chabot, par le même.

Baentsch (B.). Das Heiligkeits-Gesetz Lev. XVII-XXVI. Eine histor.-krit. Untersuchung. Erfurt, Güther, 1893; in-8° de VII + 153 p.

Barth (J.). Etymologische Studien zum semitischen, insbesondere zum hebr. Lexikon. Leipzig, Hinrichs, 1893; in-8° de 76 p.

Berger (Samuel). Quam notitiam linguæ hebraicæ habuerint christiani medii ævi temporibus in Gallia. Paris, Hachette, 1893; in-8° de 61 p.

Le prochain numéro contiendra un compte-rendu développé de cette savante monographie, qui n'est pas moins intéressante pour l'histoire des études chez les chrétiens que pour celle de la langue hébraïque au moyen âge.

Bloch (Philipp). Die General-Privilegien der polnischen Judenschaft. Posen, J. Jolowicz, 1892; in-8° de 120 p. (Erweiterter u. verbesserter Sonderabdruck aus der Zeitschrift der histor. Gesellschaft f. d. Provinz Posen, Bd. VI).

Charles (R.-H.). The book of Enoch. Translated from professor Dilmann's ethiopic text, emented and revised in accordance with hitherto uncollated ethiopic mss., and with the Gizeh and other greek and latin fragments, which are here published in full. Londres, Frowde, 1893; in-8° de 380 p.

Furst (A.). Christen u. Juden. Licht- u. Schattenbilder aus Kirche u. Synagoge. Strasbourg, impr. strasb., 1892; in-8° de 316 p.

Gerson (M.-A.). Essai sur les Juifs de la Bourgogne au moyen âge. Dijon, impr. Berthoud, 1893; in-8° de 68 p.

Cet ouvrage nous est arrivé trop tard pour que nous puissions en rendre compte dès à présent; nous nous acquitterons de ce soin dans le prochain numéro. Disons, tout de suite, que cette étude est complète, et même renferme des documents inédits.

Hackmann (H.). Die Zukunftserwartung d. Jesaia. Gœttingue, Vandenhoeck, 1893; in-8° de IV + 174 p.

Hamburger (J.). Real-Encyclopädie für Bibel u. Talmud. Dritte durchgesehene u. verbesserte Auflage. Leipzig, Köhler, 1892; in-8° de 1102. Contient la partie biblique.

Hamburger (Leopold). Die Münzprägungen während des letzten Aufstandes der Israeliten gegen Rom. Berlin, impr. Pormetter, 1892; in-8° de 108, plus une planche.

Heller (S.). Die echten hebräischen Melodieen, Uebersetzungen. Aus dem Nachlasse hrsgg. von Prof. Dr David Kaufmann. Trèves, Sigmund Mayer, 1893; in-8° de XXIV + 284 p.

Il est inutile de faire l'éloge de l'introduction de ce charmant petit volume, il suffit de dire qu'elle est sortie de la plume savante de notre excellent collaborateur, M. Kaufmann, qui trouve le moyen de se délasser de ses travaux ordinaires en publiant les œuvres posthumes des écrivains qu'il a connus. Dernièrement il éditait ainsi celles de Hag, aujourd'hui c'est le tour de ces poésies qu'avait polies et serties avec amour le regretté Seligmann Heller. Ce sont des traductions des morceaux les plus caractéristiques de nos poètes du moyen âge; comme de juste, la place de faveur a été réservée à Juda Halévi, à Salomon ibn Gabirol et à Abraham ibn Ezra. Il est fâcheux qu'il ne se soit encore trouvé personne parmi nous pour faire passer dans notre langue les plus belles de ces productions poétiques.

Holst. Der Prophet Elias. Ein alttestam. Geschichts- u. Charakterbild. Riga, Hœrschelmann, 1893; in-12 de XIII + 202 p.

Jacobs (Joseph). The Jews of Angevin England. Documents and records from latin and hebrew sources printed and manuscript for the first time collected and translated. Londres, David Nutt, 1893; in-8° de XXIX + 425 p.

Jagic. Slavische Beiträge zu den biblischen Apocryphen. I. Die altkirchenslav. Texte d. Adambuches. Vienne, Tempsky, 1893; in-4° de 104 p. (Extr. des Denkschr. d. k. Akad. d. Wissenschaft.)

Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1892-1893. Voran geht: Der Vertrag nach mosaisch- talmudischem Rechte von Rabb. Moses Bloch. Budapest, 1893; in-8° de 108 + 32 p.

Judith Montefiore College, Ramsgate. Report for the year (1892-1893). Together with Origin and sources of the Shulchan Aruch, and the Sefer Assufoth, by M. Gaster. Londres, impr. Wertheimer, 1893; in-8° de 74 p.

Kennard. Philistines and Israelites, a new light on the world's history. Londres, Chapman, 1893; in-8° de 250 p.

Klostermann (A.). Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständniss u. seiner Entstehungsgeschichte. Leipzig, Deichert, 1893; in-8° de VII + 447.

Kuchenmeister. Die Todtenbestattungen der Bibel und die Feuerbestattung. Stutgard, Schweizerbart, 1893; in-8° de X + 163 p.

Lattes (Guglielmo). Educazione e civilta israelitica. Livourne, impr. Belforte, 1892; in-8° de 86 p.

Ledrain (E.). La Bible, traduction nouvelle d'après les textes hébreu et grec. T. VIII. Œuvres morales et lyriques. II. Psaumes, Job. Paris, Lemerre, 1893; in-8° de 475 p.

Ley (J.). Historische Erklärung des 2. Teils des Jesaia, Capitel 40 bis Capitel 66, nach den Ergebnissen aus den babylonischen Keilinschriften. Marbourg, Elwert, 1893; in-8° de XII + 160 p.

Munch (G.-N.). Die Zaraat (Lepra) der hebr. Bibel. Einleitung in die Geschichte des Aussatzes. Mit 2 Lichtdrucktafeln. Hambourg et Leipzig, Voss, 1893; in-8° de 167 p.

Neubaur (L.). Neue Mitteilungen über die Sage vom ewigen Juden. Leipzig, Hinrichs, 1893; in-8° de 21 p.

Nobel (Rabbiner Josef). Hermon, Versuche über Israel's Lebensideen im Geiste des agadischen Schriftthums. Halberstadt, impr. Schilling, 1892; in-8° de 334 p.

Perles (J.). Beiträge zur rabbinischen Sprach- u. Alterthumskunde. Breslau, impr. Schottlænder, 1893; in-8° de 49. (Tirage à part de la Monatsschrift für Gesch. u. Wissench. d. Judenthums, 37e année).

Picard (Charles). Sémites et Aryens. Paris, Félix Alcan, 1893; in-18 de 104 p.

Rémy (Nahida). Culturstudium über das Judenthum. Berlin, Carl Duncker, 1893; in-8 de 322 p.

Schlatter (D.-A.). Zur Topographie u. Geschichte Palästinas. Calw et Stuttgart, Vereinsbuchhandlung, 1893; in-8° de VIII + 432 p.

Smyth (J.-P.). How God inspired the Bible. 2e éd. Dublin, Eason, 1893; in-8° de 230 p.

Testament (The) of Abraham, the Greek text by Montague Rhodes, with extracts from the Arabic version of the testaments of Abraham, Isaac and Jacob, by W.-E. Barnes. Cambridge, University presse, 1892; in-8°.

Theologischer Jahresbericht, hrsgg. v. H. Holtzmann. 12. Bd., die Literatur d. Jahr 1892. I. Abtheil. Brunswick, Schwetschke, 1893; in-8° de 148 p. Contient l'exégèse, par Siegfried et Holtzmann.

Wordsworth (Elizabeth). The decalogue. Londres, Longmans, Green et Co, 1893; in-8° de XXIII + 240 p.

3. *Publications pouvant servir à l'histoire du Judaïsme moderne.*

Balis. Moderne Teutonen. Schauspiel in vier Akten. Berlin, Bibliogr.-Bureau, 1893; in-8° de 91 p.

Bericht der dritten Generalversammlung des Vereines zur Abwehr des Antisemitismus. 1893. Vienne, imp. Jacobi, 1893; in-8° de 16 p.

Birnbaum (Nathan). Die nationale Wiedergeburt des jüd. Volkes in seinem Lande, als Mittel zur Lösung der Judenfrage. Vienne, 1893; in-8° de 44 p.

Böckel (Otto). Die Quintessenz der Judenfrage. Berlin, Dewald, [1893]; in-8° de 24 p.

Caro (Leopold). Die Judenfrage, eine ethische Frage. Leipzig, Grunow, 1892; in-8° de 66 p.

Deckert (Josef). Ein Ritualmord, aktenmässig nachgewiesen. 4e éd. Dresde, Gloss, 1893; in-8° de 39 p.

Deutscher Weckruf, von einem deutschen Manne. Berlin, Höppner, 1892; in-8° de 32 p.

Erdmannsdörffer (Hans Gustav). Die Juden u. die Cholera. Eine intolerante Streitschrift. Leipzig, Werther, 1892; in-8° de 32 p.

Ethische (Die) Bewegung im Judenthum. Ernste Gedanken eines Modernen. Berlin, Schildberger [1893]; in-8° de 16 p.

Fall (G.-H.). Die rechtliche Stellung der Juden in Œsterreich. Vienne, Verein zur Abwehr des Antisemitismus, 1892; in-8° de 14 p.

Förster (Dr Paul). Talmud u. Schulchan Aruch. Breslau, Geschäfstelle des deutsch-sozialen Provinzial-Verbandes, 1892; in-8° de 54 p.

Frank (Dr Friedrich). Die Kirche u. die Juden. 2e éd. Ratisbonne, Manz, 1892; in-8° de 77 p.

Frederic (Harold). The new exodus, a study of Israel in Russia. Londres, 1892; in-8° de 300 p.

Freimut (Bernardin). Altjüdische Religionsgeheimnisse u. neujüdische Praktiken. Munster, A. Russell, 1893; in-8° de 144 p.

Friedemann (Edmund). Antisemitismus im alten Rome. Berlin, Carl Duncker, 1893; in-8° de 16 p.

Friedenheim (Constantin-Ignaz-Anton). Die Irrthümer u. Geheimnisse des Judenthums nachgewiesen aus der Vernunft, der hl. Schrift, besonders aus dem Talmud u. anderen rabbinischen Schriftem von dem jüdischen Convertiten... Neu hrsgg. mit einem Vorwort von Anton Christianus. Wurzbourg, Bucher, 1893; in-8° de 165 p.

Gerecke (Adolf). Die Verdienste der Juden um die Erhaltung u. Ausbreitung der Wissenschaften. Zurich, Schabelitz, 1893; in-8° de 45 p.

Giese (W.). Die Juden u. die deutsche Kriminalstatistik. Leipzig, Grunow, 1893; in-8° de 107 p.

H. (E. v.). Adel und Judenfrage vom Standpunkte des Adels. Francfort, Fœsser [1893]; in-8° de 138 p.

Heimberger (Joseph). Die staatskirchenrechtliche Stellung der Israeliten in Bayern. Fribourg en Brisgau, Mohr, 1893; in-8° de 207 p.

Hirsch (Marcus). Kulturdefizit am Ende des 19. Jahrhunderts. Francfort-s/Mein, J. Kauffmann, 1893; in-8° de 140 p.

Isch-Berlin (J.). Die jüd. Unabhängigkeit. Berne, Nydegger et Baumgart, 1892; in-8° de 11 p.

Jacobowski (Ludwig). Werther, der Jude. Moderner Roman. Berlin, Huffschläger, 1892; in-18 de 350 p.

Jude (Der). Zeitgemässe Betrachtung von einem katholischen Geistlichen der Erzdiözese Gnesen-Posen. Posen, Jolowicz, 1892; in-8° de 20 p.

Juden (Die) u. das Christenblut. Geschichtliche Beiträge zur Frage des jüd. Blutrituals. Leipzig, Germanikus-Verlag, 1892; in-8° de xv + 46 p.

Judenthum (Das) in Œsterreich u. die Wiener Presse, von einen Œsterreicher. Hanovre, Westen, 1893; in-8° de 36 p.

Jüdische (Die) Invasion u. das katholische Deutschland. Eine Rede an die deutsche Nation von Philippikus einem Katholischen Deutschen. Leipzig, Rust [1893]; in-8° de 47 p.

Kleinpaul (Rudolf). Menschenopfer u. Ritualmorde. Leipzig, Schmidt et Günther [1892]; in-8° de 80 p.

Koniecki (Hermann). Feuerfunken, Vier antisemitische Trutzlieder. Berlin, Dewald [1893]; 4 p.

Koniecki (Hermann). Quousque tandem oder das Neujahrsgastmahl. Antisemitisches Schauspiel in 1 Akt. Berlin, Dewald, [1893]; in-8° de 16 p.

Koniecki (Hermann). Wuotan. Die Götterdämmerung unserer Zeit. Berlin, Dewald [1893]; in-8° de 112 p.

Landgraf, werde hart. Ein Mahnruf an das deutsche Volk in zwölfter Stunde. Volkswirtschaftliche Oper (mit Ballet) in 5 Akten, etc., von einem deutschen Nationalökonomen. Berlin, Dewald [1893]; in-8° de 48 p.

Lenz (H. K.). Alban Stolz u. die Juden. Ein zeitgemässer Beitrag zur Judenfrage für das deutsche Volk. Munster, Adolf Russell, 1893; in-8° de 80 p.

Levy (Emile). Les quatre enfants de la Hagada, sermons. Bayonne, impr. Lespès, 1893; in-8° de 22 p.

Löhneysen (Heinrich Erhr. v.). Antisemitismus und Nächstenliebe. Berlin, Walther, 1893; in-8° de 35 p.

Meurin (Mgr Léon). La Franc-maçonnerie, synagogue de Satan. Paris, Victor Retoux, 1893; in-8° de 556 p.

Mgr Meurin, archevêque-évêque de Port-Louis, membre de la S. J., a découvert dans les rites et les doctrines maçonniques l'influence ou plutôt la suite, entre autres, de la Kabbale. Il s'étend longuement sur les liens qui unissent la doctrine maçonnique au talmudisme, et il insiste sur l'action des Juifs dans les loges. Sa charité chrétienne, que nous n'osons comparer à sa science, lui fait résoudre ainsi la question juive, puisque question il y a : « L'expulsion des Juifs d'un pays est un manque de charité et de justice envers les pays voisins sur lesquels on décharge ces vers rongeurs. Elle est également une mesure trop dure contre ceux d'entre les Juifs qui ne sont pas coupables des crimes de la poignée audacieuse qui, au moyen de la franc-maçonnerie, exploite les nations. Il suffirait, nous croyons, de défendre aux Juifs les occupations de banquiers, de marchands, de journalistes, de professeurs, de médecins et d'apothicaires. »

Nathan (Paul). Xanten-Cleve. Betrachtungen zum Prozess Buschhof. Berlin, H.-S. Hermann, 1892; in-8° de 16 p. (Separat-Abdruck aus der « Nation »).

Naudh (H.). Die Juden u. der Deutsche Staat. 12e éd. augm. Leipzig, Beyer [1893]; in-8° de 182 p.

Novikoff (Fedor de). Das jüdische Russland. Enthüllungen u. Aufklärungen über die russische Judenfrage. Berlin, Paul Heichen [1892]; in-8° de 112 p.

Olscher (Bruno). Die Judenlaus im Christenpelz. Ernste Worte über den Ruin des Mittelstandes durch den Juden u. durch die jüd. Geschäftskniff. Berlin, Paul Heichen [1893]; in-8° de 24 p.

PENNELL (Joseph). The « Jew » at home, impressions of a summer and autumn spent with him in Russia and Austria. Londres, W. Heinemann 1892; in-16 de XXII + 130 p., avec illustrations de l'auteur.

PRESSEL (Wilhelm). Der Thalmud vor dem Schwurgericht am Ende des XIX. Jahrhunderts. Leipzig, Dörffling et Franke, 1893; in-8° de 68 p.

REINHARDT (August von). Die Judenfrage u. der Freimaurerbund. Ulm, H. Kerler, 1893; in-16 de 79 p.

ROI (J.-F.-A. de le). Die Mission der evangelischen Kirche an Israel. Gotha, Perthes, 1893; in-8° de 147 p.

SALDENHOFEN (Fr. v.). Ausgewähltes über « Auserwählte Volk ». Neuer Beitrag zur Klärung u. Lösung der Judenfrage. Wurzbourg, Ettinger, 1892 ; in-8° de 80 p.

SCHERFF (Joh.). Das Erntefest. Ein humoristisch-patriotisches Festspiel. [Berlin, Höppner, 1893] ; 12 p.

Schutzjuden oder Staatsbürger? von einem jüd. Staatsbürger, 3e éd. Berlin, Schweitzer et Mohr, 1893 ; in-8° de 27 p.

STAHL (Lorenz). Der Fluch auf Juda. Berlin, J. von Groningen, 1893; in-8° de 40 p.

STEIN. Der grosse Prophet (Rector Ahlwardt), Ein Mahn-u. Abschiedswort an meine antisemitischen Freunde. Berlin, Groningen, 1892 ; in-8° de 47 p.

STRACK (Hermann L.). Die Juden dürfen die « Verbrecher von Religions wegen » genannt werden. Berlin, Walther, 1893 ; in-8° de 30 p. (Schriften des Institutum judaïcum in Berlin, n° 15).

TILLES (Sally-Simon). Die Mischpoke im Berliner Buchhandel. Moment-Photographieen aus den Kreisen unserer israelitischen « Herren Kollegen ». Offener Brief an den Journalisten Dr Isidor Feilchenfeld, 2e éd. Berlin, Paul Heichen, 1892 ; in-8° de 36 p.

Volks-oder Salonjudenthum. Berlin, Schildberger, 1893 ; in-8° de 22 p.

WAHRMUND (Adolf). Das Gesetz des Nomadenthums u. die heutige Judenherrschaft. Berlin, H. Reuther, 1892 ; in-8° de XX + 251 p.

WALCH (J.-G.-A.). Die Judenfrage, eine von Staats wegen zu behandelnde religiöse Frage. Dessau, Paul Baumann, 1893 ; in-8° de 26 p.

WALDHAUSEN (Robert). Jüd. Erwerbsleben. Skizzen aus dem sozialen Leben der Gegenwart. Passau, Rudolf Abt, 1892 ; in-8° de 90 p.

WEINBERG (Paul). Ahlwardt, die Presse u. die Parteien. Ein objectives Mahnwort eines parteilosen Juden. Charlottenburg, Michow, 1892; in-8° de 36 p.

WITMANN (Sidney). Die antisemitische Bewegung. Aus dem Englischen übersetz von O.-Th. Alexander. Berlin, Carl Ulrich, 1893 ; in-8° de 32 p.

ZANGWILL (J.). Childern of the Ghetto being Pictures of a peculiar people. 2 vol. Philadelphie, Jewish publication Society, 1892; in-8° de 451 + 328 p.

Zukunft (Die) des Deutschen Judenthums von einem Juden. Dresde, Damm, 1891; in-8° de 13 p.

4. *Périodiques.*

החוקר « Revue hébraïque » (Vienne, Scholzgasse, 2, mensuel). 1re année 1892-1893. = = Nos 7-8. A. Harkawy : Fragment d'un commentaire sur le Pentateuque d'un Caraïte ancien. — A. Epstein : Études critiques : 1° le petit-fils de R. Juda Hanasi, la permission d'étudier le grec pour la famille de R. Gamliel; 2° si les auteurs halakhiques ont interprété le texte biblique à l'aide de la langue grecque; 3° altération du texte du Tanna de R. Eliahou par l'auteur du Zikoukin denoura; 4° les divinités présidant au 1er de l'an. — S. Fuchs : Le Sèfer *Otiot Haïnianim* de R. Juda b. Balaam. — A. Neubauer : Extrait d'un ouvrage de grammaire ms. écrit en arabe. — H. Brody : Dialogue de Libni et Schiméi d'Immanuel Franzos. = = Nos 9-10-11. Edition nouvelle des *Halakhot Pesoukot* des Gaonim avec notes par Joël Müller.

Archives israelites (Paris, hebdomadaire). 54e année, 1893. = = N° 5. Moïse Schwab : Une fausse antiquité hébraïque à la Bibliothèque nationale. = = N° 6. Albert Bloch : L'étymologie du mot chimie. = = N° 16. Isidore Cahen : Ad. Franck. = = N° 24. Léon Kahn : Les Juifs de Paris pendant la Révolution : la femme de Chabot [Léopoldine Frey; Chabot fut guillotiné avec les comtes Emmanuel et Junius Frey, ses beaux-frères] (*suite*, n° 25).

Il Corriere israelitico (Trieste, mensuel). 30e année, 1892. = = N° 7. G. Cammeo : 7 Terafim (*suite*, n° 8). — Leone Racah : Il Talmud (*suite*, n° 8). = = N° 9. Cav. Prof. David Terracini, rabbino maggiore di Asti. — G. Cammeo : Il libero arbitrio nella Bibbia. = = N° 11. G. Cammeo : Arti e mestieri nella Bibbia. = = N° 12. Margulies : Dell' influsso del Giudaismo sulla coltura dell' Umanita (discours). — Samuel Colombo : Rab-Azulaï.

Jüdisches Litteratur-Blatt (Magdebourg, hebdomadaire). 21e année, 1892. = = N° 40. Moritz Rahmer : Ueber die Thierquälerei nach den Grundsätzen des Judenthums (*suite*, nos 41-42). — Goldfahn : Eine alte Synagogenordnung (*suite*, nos 45, 46). = = N° 41-42. M. Grünwald : Ursprung der Tischzuchen. = = N° 43. Gross : Sethiten u. Kainiten. — G. Wolf : Ein privilegium odiosum. — Ad. Jellinek : Der Anfang des Midrasch rabba zur Genesis. = = N° 44. E. Landau : Die gegensinnlichen Wärter im Alt-u. Neuhebräischen (*fin*, n° 45). = = N° 45. S. Gelbhaus : Ueber mittelhochdeutsche u. jüd. Litteratur (*suite*, nos 46 et 47). = = N° 47. A. Kaminka : Talmudische Bibelexegese im Targum Jonathan. = = N° 49. Karl Ochsenius : Die Juden in Nordafrika. — A. Jellinek : Senior Sachs. = = N° 50. Die Religionsphilosophie Saadja's (*suite*, nos 51, 52). = S. Gelbhaus : Ueber den Iwein Hartmann's von Aue (*suite*, n° 51). = = N° 52. B. Kœnigsberger : Die Namen Jethro's (*fin*). = = 22e année, 1893. N° 2. B. Kœnigsberger : Zur modernen Pentateuchkritik (*suite*, nos 12, 13, 14, 17, 19, 20, 21). — [Goldfahn] : Eine alte Synagogenordnung, Das Buch des Propheten Jonas (*suite*, n° 3). = = N° 3. Nathan Grün : Zwei Briefe von Zunz an Rapaport. = = N° 4. L.

Jacobowski : Jüd. Stoffe in der modernen Dichtung. Don Alvaro de Niebla. = = N° 5. Schwarz : Saadia Gaon, Vortrag (*suite*, n°s 6, 7 et 8). = = N° 6. M. Grünwald : Der Midrasch Haftaroth. = = N° 8. J. Feinstein : Vertheidigung eines Mendelssohn'schen Beweises gegen die Angriffe Kant's. — Salomon Buber : Der Midrasch Haftarot. = = N° 9. Singer : An Dr Leopold Caro, Verfas. der Eisenmengeriade « Die Judenfrage, eine ethische Frage » (*suite*, n°s 10, 13). — S. Schweinburg-Eibenschütz : Jud. u. christl. Armeelieferungen zu Ende des 30jährigen Krieges, nach Originaldocumenten der K. K. Archive in Wien (*fin*, n° 10). — Eine neue Etymologie des Wortes נוצרי = Nazaräer (à propos de *R. E. J.*, XXV, 58). = = N° 11. David Heinrich Müller : Die neuesten Ausgrabungen in Syrien. — Bloch : Die Etymologie des Wortes Chemie. = = N° 12. S. Schweinburg-Eibenschütz : Eine Cultusvorsteherwahl im 17. Jahrhundert. = = N° 14-15. Du même : Juden bei der Erwerbung Tyrols (*suite*, n° 16). — M. Hoffmann : Keilschrift in Bibel u. Talmud. — Nascher : Der Gaon von Wilna als talmudischer Forscher (*suite*, n°s 19, 21). = = N° 18. Grünwald : Adolphe Franck. = = N° 19. A. Eckstein : Bamberger Tekanoth v. J. 1678 (*suite*, n°s 20, 21, 22).

Magazin für die Wissenschaft des Judenthums (Berlin, trimestriel). 19e année, 1892. = = N°s 3-4. Bardowicz : Die rationale Schriftauslegung des Maimonides (suite, année 1893, n° 1). — M. Rosenmann : Darstellungen aus dem inneren Leben der spanischen Juden im xv. Jahrhundert. — E. Goitein : Das Vergeltungsprincip im biblischen u. talmudischen Strafrecht (*suite*, année 1893, n° 1). — Emanuel Blüth : Joseph Kimhi u. seine Grammatik. — Samuel Krauss : Die römischen Besatzungen in Palästina. — D. Hoffmann : Die Antoninus-Agadot im Talmud u. Midrasch. — Steinschneider : I. Miscellen, II. Diplomatische u. kritische Genauigkeit. = = 2^e année, 1893. N° 1. Salomon Fuchs : Studien über Abu Zakarija Jahja Ibn Bal'am.

The Menorah montly (New-York). XIII° vol., 1892. = = N° 4, octobre. Kayserling : The first Jew on American soil. = = N° 5. novembre. G. A. Kohut : Mendelssohniana. = = N° 6, décembre. Alexander Kohut : References to Columbus and America's discovery in contemporaneous hebrew literature. = = XIVe vol., 1893. N° 1, janvier. Aaron : The Megillah of Saragossa. = = N° 3, mars. Jewish genius and jewish intellectuality, adapted from the article of Anatole Leroy-Beaulieu in the *Revue des Deux-Mondes*. = = N° 4, avril. Grossmann : Baruch Spinoza. — Jewish names, adapted from the french of Anatole Leroy-Beaulieu : The language of the Jews.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. 37e année, 1892 ; nouvelle série, 1re année. = = N° 1, octobre. Rosenthal : Das Sikarikon-Gesetz (*suite*, n°s 2 et 3). — J. Perles : Beiträge zur rabbinischen Sprach-und Alterthumskunde (*suite*, n°s 2, 3, 4 et 8). — D. Kaufmann : Das Alter der drei Benedictionen von Israel, vom Freien und von Mann. — Philipp Bloch : Die יורדי מרכבה, die Mystiker der Gaoenenzeit, und ihr Einfluss auf die Liturgie (*suite*, n°s 2, 6). — Alexander Kisch : Das Testament Mardochai Meysels (*suite*, n°s 2, 3 et 7). — Max Freudenthal : Die ersten Emancipationsbestrebungen der Juden in Breslau (*suite*, n°s 2, 4, 5 et 7). = = N° 2, novembre. A. Epstein : Pseudo-Saadja's und Elasar Rokeach's Commentare zum Jezira-Buche.

Die Recension Saadja's (*suite*, n° 3). — Moritz Steinschneider : Miscellen (*suite*, n°s 3, 4, 5 et 7). = = N° 3, décembre. D. Kaufmann : Zur Geschichte der Euphemicen. — David Rosin : Eine Lücke im religionsphilosophischen Werke des Gersonides. = = N° 4, janvier 1893. M. Güdemann : Neutestamentliche Studien (*suite*, n°s 6, 7 et 8). — A. Schwarz : Die erste halachische Controverse (*fin*, n° 5). — J. Theodor : Der Midrasch Bereschit Rabba (*suite*, n° 5). — M. Gaster : Das Schiur Komah (*fin*, n° 5). = = N° 5, février. S. J. Halberstam : Notizen. = = N° 6, mars. Epstein : Studien zum Jezira-Buche u. seinem Erklärern. — Kaufmann : Die Verheerung von Ungarisch Brod durch den Kuruzzenüberfall vom 14. Juli 1683 (*suite*, n° 7). = = N° 7, avril. J. Derenbourg : Ueber einige dunkle Punkte in der Geschichte der Juden. = = N° 8, mai, Kaufmann : Der Stammbaum des R. Eleasar Fleckeles, eine Ahnenprobe Moritz Hartmanns.

Israelitische Monatschrift (supplément de la Jüdische Presse, Berlin). 23e année, 1892. = = N° 9. D. Hoffmann : Zur Erklärung des Hüttenfestes. = = N° 10. E. M. : Die Kirche u. die Juden. = = N° 11. Frankel-Grün : Die Wiener Emigranten in Kremsier. — S Rothschild : Aus dem Wormser « Maaseh Nissim Buche ». = = 1893. N° 1. M. Weinberg : Die Almosen-Verwaltung der jüd. Ortsgemeinden im talmud. Zeitalter (*suite*, n°s 2, 3, 5). = = N° 2. Versuch der Erklärung eines dunklen Ausdruckes (le mot יהוה). = = N° 4. M. Simon : Die mitteleuropaïsche Zeit u. der jüd. Kalender. — Dr Hoffmann : Zum Pessachfeste. = = N° 5. A. von Möllendörf : Professor Rohling, Dr Justus u. Carl Paasch (*suite*, n° 6). = = N° 6. Papst Nicolaus V gegen die Blutbeschuldigung.

Die Neuzeit (Vienne, hebdomad.). 32e an., 1892. = = N° 45. Friedländer : R. Jehuda II und die Ordination (Semicha) (*suite*, n° 46). = = N° 47. Engelmann : Bischöfe jüdischer Abstammung. = = N° 48. Senior Sachs. — Ad. Kurrein : Das Ideal Israels u. dessen Friedensleben (*suite*, n°s 50, 51, 52, 53). = = 33^e année, 1893. N° 3. J. : Aus kabbalistischen u. chasidäischen Kreisen (*suite*, n° 5). — A. Kürein : Das Ideal Israels u. dessen Friedensleben (*suite*, n°s 4, 5). = = N° 4. David Cassel. — Fabian Jolles : Talmud, Spinoza u. Göthe. = = N° 5. Ad. Jellinek : Das Gedächtniss des jüd. Stammes. = = N° 7. S. Schweinburg-Eibenschütz : Der erste jüd. Advocat in Oesterreich (20. Juli 1790) (*suite*, n°s 10, 11). = = N° 21 : Max Weissberg : Zur Genesis des theoretischen Antisemitismus.

Die Jüdische Presse (Berlin, hebdomadaire). 23e année, 1892. = = N° 42. Michel Erlanger. = = N° 45. Biberfeld : Professor Strack über den Blutmord (*suite*, n°s 46, 47). = = 24^e année, 1893. N° 1. Adolf Blumenthal : In's Märchenalbum vom « rituellen Morde ». = = N° 4 David Cassel. = = N° 8. Dr Jakob Ecker (*suite*, n°s 9, 10, 12). = = N° 11. Wer sind die « Akum » des Schulchan Aruch ? (*suite*, n° 12). = = N° 17. Die Juden u. die Kriminalstatistik (*suite*, n°s 18, 19).

The Jewish quarterly Review (Londres). 4^e vol., 1892. = = N° 17, octobre. Ad. Neubauer : M. Isidore Loeb. — Rev. C. Taylor : The dirge of Coheleth. — S. Schechter : Notes on hebrew mss. in the university library of Cambridge. — Leopold Cohn : The latest researches on Philo of Alexandria. — Joseph Jacobs : Further notes on the Jews of angevin England. — Schechter : Nachmanides. — S. Krauss : The Jews

in the works of the Church fathers. — M. D. Davis : Anglo-judaica, an Anglo-jewish divorce, A. D. 1242 ; a writ of Edward I. — Notes and discussion : Bacher : The title הקורא given to Joseph Kimchi by the commentator of his Sepher ha-Galui ; A talmudical proverb in Petronius ; — Michael Adler : Was Homer acquainted with the Bible ; — Geo. A. Kohut : Professor Graetz on Dr Kohut's « Talmudical Miscellanies ». = = 5e vol., 1893. N° 18, janvier. M. Friedländer : Life and works of Saadia. — Ad. Neubauer : Ernest Renan. — H. Hirschfeld : The spirit of Islam. — Oswald John Simon : Authority and dogma in Judaism. — Schechter : Notes on hebrew Mss. in the university library of Cambridge, V. — F. C. Conybeare : On the Philonean text of the Septuagint. — Neubauer : Bibliography, 1891-92. — Critical notices. — Notes and discussion : Bacher : An alleged old source on the Jews in Yemen ; — Skipwith : Graetz's remark on « Apodasmo Judæorum capta » ; — Abrahams : Tobit and Genesis ; — Halberstam : Asher ben Saul ; — M. D. Davis : Isaac of Hurford. = = N° 19, avril. D. Kaufmann : The *Etz Chayim* of Jacob b. Jehudah of London and the history of his ms. — Conybeare : On the jewish authorship of the Testaments of the twelve Patriarchs. — K. Kohler : The pretalmudic haggada. — Adolf Büchler : The reading of the Law and Prophets in a triennal cycle. — M. Hyamson : Authority and dogma in Judaism, a reply. — Critical notices. — Notes and discussion : Richard Gottheil : The family Almanzi ; — Abrahams : Samuel Portaleoni's proposed restrictions on games of chance ; — Skipwith : On some misplaced passages of scripture.

Revue de l'histoire des religions (Paris, bimestriel). 13e année, 1892. T. XXVI, n° 3. Lucien Dollfus : Garci Ferrans de Jerena et le juif Baena. = = 14e année, 1893. T. XXVII, n° 1. C. Piepenbring : La religion des Hébreux à l'époque des Juges. = = N° 2. L. Horst : Etudes sur le Deutéronome. II. Les sources et la date du Deutéronome (*fin*).

Revue sémitique (Paris, trimestriel). 1re année, 1893. = = Janvier. J. Halévy : Recherches bibliques. XXVI, Les descendants de Sem et la migration d'Abraham. XXVII, Un gouverneur de Jérusalem vers la fin du xve siècle av. J.-C. XXVIII, La création et les vicissitudes du premier homme (suite, n° d'avril). — Du même : Deux inscriptions sémitiques de Zindjirli. = = Avril. J. Halévy : Les deux inscriptions hétéennes de Zindjirli.

L'Univers israélite (Paris, bimensuel). 47e année, 1892-1893. = = N° 3. L. Wogue : Michel Erlanger. — A. Lévy : Les Israélites de Lyon (*suite*, nos 5, 13, 18). = = N° 7. L. Wogue : Senior Sachs. = = N° 8. Herrmann : Un document israélite, prière pour la reine (le 10 mars 1768, à Bordeaux). = = N° 16. L. Wogue : Adolphe Franck.

Il Vessillo israelitico (Casal-Monferrat, mensuel). 40e année, 1892. = = N° 10. L. Modona : Gli Ebrei e la scoperta dell' America (*suite*, nos 11, 12). — Elia Benamozegh : Il sign. Reynach e la Cabbala.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). 12e année, 1892. = = 2e semestre. C. Bruston : Les cinq documents de la loi mosaïque. — Julius Ley : Origenes über hebr. Metrik — Th. Stockmayer : Hat Lucian su seiner Septuagintarevision die Peschito benützt ? — J. J. P. Valeton : Das Wort ברית in den jehovistischen

und deutoronomischen Stücken des Hexateuchs, sowie in den verwandten historischen Büchern. — Karl Budde : Zum hebr. Klagelied (*suite*). — Stade : Bemerkungen zum Buche Jeremia. — Bibliographie. = = 13e année, 1893. = = 1er semestre. Silberstein : Ueber den Ursprung der im Codex Alexandrinus und Vaticanus des dritten Kœnigsbuches der alexandrin. Uebersetzung überlieferten Textgestallt. — Eckardt : Der Sprachgebrauch von Zach. 9-14. — Fries : Parallele zwischen den Klageliedern Cap. IV, V, und der Maccabäerzeit. — Cheyne : The Ninetenth Chapter of Isaiah. — Bacher : Jehuda Ibn Balaams Jesaja-Commentar. — Aus einem Briefe Nöldekes'. = Couard : Gen. 15, 12-16 und sein Verhältnis zu Ex. 12, 40. — Hackmann, Erklärung. — Bibliographie.

Allgemeine Zeitung des Judenthums (Berlin, hebdomadaire). 56e année, 1892. = = N° 41. Emil Franzos : Moriz Rappaport (*suite*, nos 43, 44, 46, 47). = = N° 42. S. Fessler : Die Satire u. die Stellung des Judenthums zu ihr. = = N° 44. G. Karpeles : Erinnerungen an Henriette Herz. = = N° 45. Leopold Katz : Zur Geschichte der jüd. Melodien, Kol nidre. — M. Silberstein : Die Melodie des Neilah-Kaddisch. = = N° 47. A. Ackermann : Der jüd. Vorsängerdienst. = = N° 49. Emil Lehmann : Zacharias Frankels Berufung nach Berlin. = = N° 50. J. Horowitz : Die sozialen Institutionen des Mosaismus u. der platonische Staat (*suite*, nos 51 et 52). = = N° 52. Felix v. Luschan : Die anthropologische Stellung der Juden (*fin*, n° 53). — Richard M. Meyer : Berthold Auerbach (*fin*, n° 53). = = 57e année, 1893. N° 2 Emil Schiff : Seligmann Heller. = = N° 3. David Cassel. = = N° 6. M. Kayserling : Die jüd. Bevölkerung in Spanien. — Blumenau : Etwas über jüd. Namen. — Gelbhaus : Ueber das zweite Targum zum Buche Esther. = = N° 12. Nathan Grün : Die bibl. Schrifterklärungen eines Kaisers (Frédéric II) (*fin*, n° 14). = = N° 13. H. Steinthal : Das Buch Daniel u. dessen Einfluss auf die Folgezeit (*fin*, n° 14). = = N° 15. E. Baumgarten : Isak Noe Mannheimer. = = N° 16. H. M. Cohn : Die Kriminalstatistik nach Konfessionen. = = N° 19. M. Kayserling : Ein ungedruckter Brief Moses Mendelssohn's u. seiner Frau. = = N° 20. Stier : Das « Massa » des Propheten (*suite*, nos 21 et 22).

5. *Notes et extraits divers.*

= *Revue rétrospective*, 9e année, octobre 1892 (p. 257 et suiv.). *Un policier homme de lettres : l'inspecteur Meusnier* (1748-1757), par Paul d'Estrée. — Les Juifs, dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle, ne pouvaient demeurer à Paris que « trois ou six mois sur le visa, par le lieutenant de police, d'un passe-port que délivraient aux intéressés les intendants de leur province, ou les ministres secrétaires d'Etat. Un inspecteur de police, spécialement chargé de cette mission, vérifiait les papiers des Juifs et chassait impitoyablement de Paris ceux qui n'étaient pas en règle. S'ils n'obéissaient pas à ses injonctions, ils étaient conduits au Fort-L'Evêque ou à Bicêtre. Tapin et Langlade furent les premiers inspecteurs de police auxquels incombèrent ces fonctions. Legrand leur succéda, qui n'eut ni la conscience, ni l'honnêteté de ses prédécesseurs. Cet agent prévaricateur fermait les yeux lorsqu'il était grassement payé, et se montrait sans pitié pour les pauvres diables incapables d'acheter son silence. La Com-

munauté juive (?), rançonnée par Legrand, le dénonça, sur la double initiative d'Assur Mayer, facteur de l'électeur de Cologne, et de Bernard Valabrègue, interprète du Roi. Le premier de ces Israélites était un espion allemand, le second un honnête homme, fort estimé à la Bibliothèque royale. Sa plainte fut écoutée, et Legrand invité à fournir des explications. Il prétendit que ses accusateurs lui avaient tout simplement fait des cadeaux. Il n'en fut pas moins suspendu de ses fonctions. Mais, pour leur édification personnelle, le lieutenant et les inspecteurs de police chargèrent Meusnier, au commencement de 1752, d'ouvrir une enquête sur les faits reprochés à leur collègue et de leur en communiquer le résultat. »

C'est ce rapport de Meusnier que publie M. d'Estrée.

Legrand avait commencé par être puni par la privation de son poste. Une vingtaine de Juifs avaient été entendus et s'accordaient à dire que le sieur Legrand n'avait point sollicité les présents qu'ils lui avaient faits depuis trois ans, en faveur des étrennes, par récompense des peines qu'il se donnait pour l'enregistrement de leurs passeports, quoiqu'ils n'eussent jamais rien donné aux sieurs Tapin et Langlade, ses prédécesseurs. » Seul Bernard de Valabrègue « insistait pour le contraire ». Il semblait donc prouvé à Meusnier que le sieur Legrand n'avait pas exigé de présents ni pris de l'humeur contre ceux qui ne voulaient pas « contribuer ». « Il était encore moins prouvé qu'il eût eu de l'indulgence pour aucun en particulier, au préjudice de son devoir et en considération des présents manuels ou annuels qu'il en aurait reçus. »

Meusnier s'était adressé au juif Moyses Elias, pour avoir des renseignements, et celui-ci avait répondu, de Strasbourg, par une lettre des plus explicites : Legrand, prétendait-il, ne tourmentait pas les Juifs qui le payaient : seulement lui, Moyses Elias, avait résisté à ses tracasseries, parce qu'il était au service du Roi. D'autre part, Bernard de Valabrègue redoublant d'animosité contre Legrand, Meusnier demande un supplément d'enquête. Il dresse une liste de témoins qu'il faudra interroger, pour savoir ce qu'ils pensent de Bernard. Ce sont Manuel de Léon, Raphaël de Léon, Salomon Benjamin, Olry Caïn, Israël Dalpuget, Lazare Dalsace, Samuel Jonas Lévy, Daniel Guntz, Joseph de Valabrègue, Assure Mayer, Lange de Sazia, Abraham Vidal, Jacob Goldschmidt. Ils demeuraient pour la plupart chez des particuliers ou à l'hôtel.

On ignore la suite qui fut donnée à cette affaire.

Dumont, qui remplaça Legrand, touchait 600 livres pour la surveillance « des Juifs et des charlatans ». Ces appointements modestes expliquent, en partie, la conduite des inspecteurs.

= On lira avec intérêt l'étude que consacre au poète juif Sem Tob M. Marcelino Mendez y Pelayo, dans sa *Biblioteca classica, Antologia de poetas liricos castellanos desde la formacion del idioma hasta nuestros dias*. Madrid, Viuda de Hernando, 1890-92, in-12.

= Notre cher Président, M. Hartwig Derenbourg, vient de terminer la *Vie d'Ousama*, dont le premier fascicule (ch. I-IV) a paru en 1889. Cette partie est beaucoup plus volumineuse que la précédente, puisqu'elle va de la page 203 à 730. Il ne nous appartient pas de faire l'éloge de cette savante publication ; qu'il nous soit permis seulement de féliciter M. H. Derenbourg de ce beau travail qui fait honneur à sa haute science.

= « De quelques faits relatifs à l'histoire de la circoncision chez les peuples

de la Syrie ». Sous ce titre, M. Théodore Reinach vient de publier dans *l'Anthropologie* une curieuse note que nous allons résumer. D'après Hérodote (II, 104), « les Colques, les Égyptiens et les Éthiopiens ont seuls pratiqué la circoncision dès l'origine. Les Phéniciens et les Syriens de Palestine reconnaissent eux-mêmes qu'ils ont appris cette coutume des Égyptiens. » Qui sont ces Syriens de Palestine ? Les Juifs, comme le croit Josèphe ? Rien ne le prouve, Hérodote n'a jamais mis les pieds en Judée, il ne connaît *de visu* que la côte. La Syrie de Palestine est, pour lui, la côte syrienne comprise entre Joppé et la frontière de l'Egypte, c'est-à-dire la contrée habitée par les Philistins. Ce sont donc les Philistins dont veut parler Hérodote ; d'ailleurs Palestine vient de Philistée. Il est vrai que, d'après la Bible, ceux-ci étaient incirconcis. Mais les Philistins du temps d'Hérodote étaient-ils semblables aux contemporains de David ? Ils ont pu subir l'influence de l'Egypte. Peut-être aussi ne formaient-ils plus alors qu'une population mêlée, depuis la déportation en masse qui suivit la conquête de la Philistée par Nabuchodonosor. Peut-être est-ce pour cette raison que les derniers prophètes n'appliquent plus le terme injurieux d'incirconcis aux Philistins. Au contraire, Ezéchiel range encore les Sidoniens, c'est-à-dire les Phéniciens, parmi les incirconcis. Or le texte d'Hérodote constate l'existence de cette pratique chez ce peuple vers 445. Ne doit-on pas en conclure que la circoncision avait pénétré en Phénicie, sous l'influence égyptienne, entre 575 et 445. Mais, d'après Hérodote aussi, les Phéniciens en rapport de commerce avec les Grecs ne pratiquaient plus cet usage. Ainsi, les Iduméens, qui circoncisaient leurs enfants d'après Jérémie (IX, 26), devaient avoir abandonné cette coutume, puisque Jean Hyrcan, en 125, la leur imposa de force. Ces résultats sont intéressants pour l'histoire des mœurs religieuses.

GRUNBAUM (M.) **Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde.** Leyde, E. J. Brill, 1893 ; in-8° de 291 p.

Ce titre de « Nouvelles contributions » ferait croire à un premier ouvrage de ce nom : bien habile celui qui le découvrirait. Evidemment M. G. a pensé à l'article qu'il a publié, il y a une dizaine d'années, dans le Journal asiatique allemand (t. XXXI). Ces « Nouvelles contributions » rappellent, d'ailleurs, par plus d'un point leurs devancières. Celles-ci avaient séduit par la richesse des informations et le luxe des comparaisons, mais elles avaient un peu rebuté, même les savants, par leur décousu et leur aspect rébarbatif. L'introduction du présent volume, qui est une sorte de longue causerie à bâtons rompus sur la Agada, évoque le souvenir de cet article, non seulement par les chapitres qui n'en sont qu'une répétition, mais par la confusion et l'absence de plan. Pour comble de malechance, l'auteur, dans son horreur des tables de matière et de tout point de repère propre à soulager et à aider le lecteur, n'a même pas eu la pensée de

diviser en paragraphes ces nombreuses dissertations et observations de détail.

Au moins le corps même de l'ouvrage a-t-il, cette fois, de grandes sections commandées par le sujet. Ce sujet, le titre n'en donne qu'un aperçu très général ; en réalité, c'est un parallèle entre les traditions ou plutôt les midraschim juifs et musulmans sur les héros de l'histoire sainte. Tout le monde sait que le Coran et les commentateurs de ce livre relatent une foule de légendes qui illustrent le texte biblique. Ces légendes ou midraschim, Geiger l'a déjà montré en partie, sont empruntées pour la plupart aux Juifs ; cependant, il est arrivé bien des fois que de prêteurs ceux-ci sont devenus emprunteurs, les Musulmans ayant pris goût à ce jeu littéraire et ayant, eux aussi, appliqué leurs broderies sur le tissu biblique.

A notre sens, une étude sur cette question d'histoire littéraire et religieuse devrait être ainsi conduite : 1° on comparerait les midraschim musulmans à ceux des Juifs ; 2° on essaierait d'établir les liens de parenté qui les unissent ; 3° on chercherait les raisons des transformations subies par ces légendes dans leur migration. A dire vrai, même, une étude de ce genre qui remplirait ce programme ne serait pas encore complète. Elle ne serait vraiment féconde qu'à la condition de nettement marquer, pour chaque trait agadique, s'il est manifestement juif, par le tour, le caractère, les préoccupations qui l'ont créé, ou, si ne se rattachant ni à la Bible, ni aux conceptions proprement midraschiques, il ne rentre pas dans le *folk-lore* universel dont les limites territoriales sont invisibles. Mais pour mener à bonne fin de pareilles recherches, il faut avant tout fixer l'âge extrême et même la patrie d'origine des recueils qui nous ont transmis ces agadot. Pour les auteurs musulmans, qui ont un état civil, la précaution est inutile ; elle est indispensable pour les compilations midraschiques, qui sont anonymes. Il est évident qu'un ouvrage écrit en pays musulman, bien après la conquête de Mahomet et qui porte des traces incontestables d'infiltrations arabes, ne peut être invoqué seul pour justifier l'origine juive de midraschim musulmans. Les lecteurs dépourvus de notions exactes sur l'histoire de ces écrits seront toujours tentés de les placer tous sur le même plan et à une époque très ancienne. On objectera que cette histoire littéraire n'est pas encore assez sûre d'elle-même. A quoi nous répondrons qu'il y a certains points sur lesquels personne ne discute plus, et que même ceux qui sont encore contestés peuvent être établis avec une approximation suffisante. Or, de ces divers points que nous venons de signaler, M. G. n'en a traité le plus souvent que deux, le premier et le troisième. D'où cette conclusion que le lecteur, devant ce savant travail, se trouve, sauf de rares exceptions, dans le même embarras qu'autrefois devant les *Biblische Legenden der Muselmænner* de G. Weil : il lui faudrait un cicérone. Ainsi, p. 65, M. G. s'exprime comme suit

(cette citation donnera, d'ailleurs, une idée de la manière de l'auteur) : « Dans le Talmud (Érubin, 18 *b*), il est raconté qu'Adam jeûna pendant 130 ans et pendant le même laps de temps se tint à l'écart d'Eve. Dans le Pirké R. Eliézer (ch. 20) il est dit qu'il se baigna dans le fleuve du Gichon et jeûna pendant sept semaines, au point que son corps ressembla à une passoire ; il pria Dieu de lui pardonner et Dieu exauça ses supplications. Dans Tabari et Ibn-el-Atir il est raconté que Dieu dit à Adam de bâtir la maison sainte (la Kaba) et que Gabriel lui montra le chemin et lui apprit les cérémonies du pèlerinage, ce qui est raconté aussi par Jakut et Baïdawi. En outre, il est racouté qu'Adam et Eve jeûnèrent pendant 40 jours, qu'Adam se tint à l'écart d'Eve cent ans et que Dieu accueillit cette pénitence (avec renvoi à Sour. 2, 35 ; 7, 22) ». Et c'est tout. Une pareille juxtaposition de textes, assurément commode pour l'auteur, laisse le lecteur dans l'incertitude, si elle ne l'induit pas en erreur. Celui-ci ne pourra s'empêcher d'être frappé de l'analogie et il conclura forcément à une parenté entre ces relations. On aiguise sa curiosité sans la satisfaire. Tout au plus inférera-t-il de l'ordre dans lequel sont cités ces divers textes que c'est des Juifs qu'est venue aux Musulmans cette tradition. Une simple notice, placée en tête du volume, sur l'âge et la provenance des Midraschim aurait mis en garde contre la témérité de pareilles conclusions, car elle aurait appris que le Pirké R. Eliézer est une œuvre postérieure au triomphe de l'Islam et est farcie d'éléments non-juifs. Ici, d'ailleurs, M. G. ne s'est pas acquitté entièrement de sa tâche, car, contrairement à son habitude, il a négligé un autre ordre de références, les sources chrétiennes. Il semble n'avoir pas noté dans le *livre d'Adam*, que cependant il connaît et cite parfois (ainsi, p. 67), une analogie frappante avec le Pirké R. Eliézer et les auteurs arabes, surtout avec ceux-ci, car la Kaba s'y trouve déjà en germe. Cette lacune est d'autant plus regrettable que la présence de cette agada dans trois écrits chrétien, musulman et juif soulève un problème curieux que nous avons essayé, dans cette *Revue*, de résoudre. Nous avons cherché à démontrer que l'auteur du Pirké R. Eliézer, en cette circonstance, s'était inspiré de l'opuscule chrétien. M. Epstein, dont la compétence en ces matières est suffisamment connue, s'est prononcé en faveur de notre hypothèse. Nous pouvons nous être trompés l'un et l'autre, encore aurions-nous désiré savoir pourquoi. En tout cas, les textes musulmans se rattachent incontestablement à la Vie d'Adam. Peut-être aussi M. G. a-t-il négligé de propos délibéré cette référence, parce qu'il n'accorde guère de crédit à ce Livre d'Adam, qui, sous la forme qu'il connaît, la version éthiopienne, paraît relativement récent et est assurément postérieur à l'hégire. Seulement, outre cette version et même outre celle, l'arabe, qui lui a donné naissance, il en existe deux autres, en grec et en latin, qui attestent la haute antiquité de cet apocryphe, qui selon certains savants, à tort suivant nous, aurait été écrit au Ier siècle de notre ère.

Quant à la quatrième partie du plan que nous avons esquissé plus haut, personne n'était mieux qualifié que M. G. pour la réaliser, ses travaux précédents l'ont montré avec éclat. Il est bien dommage qu'il ne s'en soit pas avisé. Ainsi, à propos de l'invention du feu, il eût été bon d'avertir que ce récit n'a rien de particulièrement juif, et qu'il n'a même aucun lien avec la Bible. C'eût été ouvrir la voie à de nouvelles recherches ; le lecteur plus curieux aurait lu avec fruit l'excellent chapitre consacré à cette question par M. G. lui-même dans le Journal asiatique allemand.

Par contre, il faut louer sans réserve M. G. de la manière dont il a traité le troisième sujet : il a très bien mis en lumière les préoccupations théologiques qui ont déterminé la prédilection des Arabes pour certains héros de la Bible et qui leur ont fait modifier certains traits que la tradition juive leur prête. De même que les Chrétiens, les Musulmans ont vu dans l'histoire sainte une figure de la religion nouvelle, mais, comme cette histoire leur est parvenue avec tous les ornements dont l'a chargée la Agada, c'est l'histoire des patriarches telle que l'a représentée la Agada qui est devenue le type de celle de Mahomet. Les savants juifs qui ne sont pas versés dans la littérature arabe sauront gré à M. G. de leur avoir fourni les éléments de comparaisons instructives et d'études très intéressantes de folk-lore.

Voyons maintenant dans le détail comment s'est acquitté de sa tâche M. G., quel parti il a tiré des sources juives. Nous n'avons pas l'intention d'exercer ce contrôle sur tout le travail de l'auteur, notre critique portera seulement, comme nous l'avons fait jusqu'ici, sur le premier chapitre, consacré à Adam : *ab uno disce omnes.*

M. G. traite d'abord de la création d'Adam et d'Eve, de leur chute et de leur état après le péché ; il donne, à ce sujet, tout le matériel de la Agada juive. Ici déjà, nous constatons un manque de rigueur dans la citation des sources. Il est évident qu'il faut indiquer avant tout les textes les plus anciens qui ont conservé ces détails. Au sujet de la durée du séjour d'Adam dans le Paradis qui ne fut que de douze heures, M. G. renvoie à la Pesikta de R. Kahana et à Vayikra Rabba ; or il fallait nommer tout d'abord *Sanhédrin*, 38 *b*. — Plus loin, à propos des suites du péché d'Adam, on se réfère à Bamidbar Rabba 11 et Pesikta de R. K., 44 *b*. Il est pour le moins imprudent de placer B. R. avant la Pesikta, qui lui est bien antérieure. Il valait mieux renvoyer à Cantiq. R., III, 7, qui donne un meilleur texte que la Pesikta, et même a conservé le passage entier dont Sifré, Nombres, V, 3, n'a retenu qu'un extrait. — Au sujet de la longueur du corps d'Adam avant sa chute, on renvoie à M. Tanchuma, à la Pesikta et aux autres passages cités par M. Buber. Pourquoi passer sous silence le Talmud, *Hagiga*, 12 *a* ; *Sanhédrin*, 38, et 110 *a* ; et *Bereschit Rabba*, 12 et 19 ?

Nous ne reprocherons pas à M. G. d'avoir négligé nombre d'épisodes intéressants imaginés par la Agada, puisqu'il ne réunit que

ceux qui prêtent à des comparaisons avec les écrits musulmans. Il y en a cependant qui méritaient d'être relevés : ce sont ceux qui sont en opposition bien tranchée, soit avec ces midraschim, soit avec les idées théologiques des chrétiens et des musulmans et qui offrent matière à considérations suggestives. Par exemple, en regard des textes chrétiens et musulmans, qui font d'Adam le type de Jésus ou de Mahomet, et un roi, prêtre et prophète, il était bon de placer les opinions des docteurs qui s'évertuent à charger Adam de tous les crimes possibles, l'opposition des anges qui veulent empêcher sa création...

Certaines lacunes sont surprenantes, des références indispensables que le premier venu peut faire sont mises on ne sait pourquoi. Ainsi, p. 67, M. G. rapproche bien les textes talmudiques et midraschiques relatifs aux sœurs jumelles de Caïn et d'Abel des récits analogues des chrétiens et des musulmans, mais il oublie le principal, à savoir le *Livre des Jubilés,* qui donne même le nom de ces femmes.

On nous permettra de nous arrêter ici : les critiques que nous continuerions de faire fatigueraient par leur monotonie. M. G. voudra bien n'y voir qu'une preuve de l'intérêt avec lequel nous l'avons lu et de la haute estime dans laquelle nous tenons ses travaux.

En disant ces mots, nous n'ignorons pas qu'ils n'arriveront pas à leur adresse, M. G. en est encore à ne pas se douter de l'existence de notre *Revue ;* nous le regrettons vivement.

ISRAEL LÉVI.

מדרש שמואל **Midrasch Samuel**, avec des notes et un commentaire précédés d'une introduction, par Salomon BUBER. Cracovie, 1893, in-8° de 142 p.

L'infatigable maître des études midraschiques vient de donner aux amis de ce genre de littérature une nouvelle preuve de sa féconde activité. M. Buber, qui a publié, il y a deux ans, le *Midrasch Tehillim*, fait paraître aujourd'hui un nouvel ouvrage, de moindre étendue, le *Midrasch Samuel*. Cette fois, il n'a eu à sa disposition aucun manuscrit pour son travail. Le seul qu'il eût pu utiliser, le ms. 563 de la bibliothèque de Rossi à Parme, est incomplet et incorrect, et ne lui a servi que pour comparer entre elles les diverses leçons. Pour l'édition du M. Samuel, il a suivi l'édition *princeps* de Constantinople (1522) et celle de Venise (1546), qui fut faite d'après la précédente. Il est vrai que le manque de manuscrits n'a pas d'importance considérable pour le Midrasch Samuel, car son texte ne paraît avoir subi que des modifications insignifiantes et peu nombreuses. Sauf deux interpolations faciles à reconnaître (ch. IV, p. 54, et ch. XXXII, p. 140 jusqu'à la fin), il n'y a rien été ajouté. M. Buber établit aussi que

tous les extraits de notre ouvrage rapportés dans les auteurs anciens depuis Raschi se trouvent dans le texte édité.

Quoique faite sans l'aide de manuscrits, l'édition Buber, qui est la reproduction de l'édition *princeps*, est appelée à rendre des services, car elle nous donne le texte sous une forme et avec des additions telles que nous pouvions les attendre de ce véritable maître dans l'art d'éditer des midraschim. Pour en faciliter la lecture, il a divisé les chapitres en paragraphes numérotés, bien séparés les uns des autres ; les citations bibliques sont accompagnées de l'indication des passages. Un commentaire rend compte avec précision des rapports existant entre les divers passages du Midrasch Samuel et les passages parallèles de la littérature talmudique et midraschique. Ce commentaire contient naturellement aussi des explications de fond ainsi que l'interprétation des mots étrangers difficiles, qui se rencontrent, du reste, en assez petit nombre. Comme toutes les éditions de M. Buber, celle-ci est précédée d'une introduction complète richement documentée. Qu'il me soit permis de faire au sujet de cette introduction les quelques remarques suivantes.

Dans le premier chapitre (p. 7-9), M. Buber traite du titre de la rédaction, de la date et de la patrie du Midrasch Samuel. A signaler l'intéressante indication où il dit que Raschi, qui est le premier à en parler, appelle une fois notre Midrasch מדרש אחד שקורין עת לעשות לה׳, d'après les premiers mots de ce recueil, et que partout ailleurs il l'appelle אגדה דשמואל , מ׳ שמואל ou אגדת מדרש ספר שמואל. M. Weiss (*Dor Dor Wedorschaw*, III, 277), sans citer un seul exemple et sans pouvoir invoquer l'autorité de Zunz, avait émis l'hypothèse que le Midrasch Samuel a emprunté bien des passages au Talmud de Babylone (הרבה מאמרים העתיק מן הבבלי). Cette hypothèse est fausse. M. Buber prouve par une série d'exemples que notre Midrasch, quand il est en présence de deux versions différentes d'une agada, l'une palestinienne et l'autre babylonienne, donne toujours la préférence à la première. Il aurait encore pu citer comme exemple la sentence d'un amora babylonien, que le Midrasch Samuel (ch. II, § 10) rapporte, non comme elle se trouve dans le Talmud babylonien (Eroubin, 64 *a*), mais selon la version du Jeruschalmi (Teroumot, ch. I, 40 *c*). Il n'appelle pas non plus l'Amora babylonien רבא בר רב הונא, mais, à la manière palestinienne, אבא בר רב הונא (voir Frankel, introduction au Talmud de Jérusalem, 56 *b*). Il semble que ce passage de jér. *Teroumot* ait échappé à M. Buber, car p. 51, note 39, il ne le cite pas, et il ignore aussi que le passage תנן אמרין כל מי שארנו יכול לדבר עם המלך, qui suit la sentence d'Abba b. Houna, ne se rapporte pas à b. *Eroubin*, 64 *a*, mais est emprunté littéralement à jer. *Teroumot*, 40 *d*, où תנן אמר n'est qu'une abréviation erronée de תנן אמרין. D'après cela, il faut aussi corriger la remarque de M. Buber dans l'Introduction, p. 3, dernière ligne, וכיון למאמרם בבלי. M. Weiss généralise le fait de cet unique exemple où le Midrasch Samuel désigne par l'expression תנן אמרין

les écoles babyloniennes et dit : « Le fait que ce Midrasch à plusieurs reprises... » ונאמרו לפעמים תנן אמרין בכונה על חכמי בבל. Les sentences d'Amoraïm babyloniens qu'on rencontre dans notre Midrasch n'affaiblissent en rien son caractère purement palestinien, car ces sentences sont également empruntées a des sources palestiniennes comme le montre l'exemple de Rabba b. Houna. Il faut donc corriger, dans ce sens, ce que M. Buber dit p. 5, l. 10 : וגם שמות אמוראים הנזכרים בו הם כלם שמות בני ארץ ישראל. Du reste, cette correction est faite tacitement dans la liste des noms établie par M. Buber.

Zunz indique comme date probable de la composition du Midrasch Samuel le commencement du XIe siècle (*Gottesd. Vorträge*, p. 270), mais M. Buber montre que les arguments invoqués par Zunz ne sont pas probants. De fait, notre Midrasch a dû être composé beaucoup plus tôt.

Dans le second chapitre de l'introduction (p. 9-14), nous trouvons la nomenclature des sources auxquelles l'auteur du Midrasch Samuel a puisées. La *Mekhilta* y est représentée par deux exemples. Mais, en réalité, aucun des deux n'est emprunté directement à la *Mekhilta*. En effet, le premier exemple (ch. V, § 8) contient une sentence de l'agadiste R. Lévi (rapportée par Josua de Siknin), qui reproduit sans aucun doute une phrase de la Mekhilta. L'autre exemple (ch. XVIII, § 1) rapporte une sentence de R. Hanina qui débute par un passage de la Mekhilta. Du reste, pour prouver qu'avant de châtier les nations, Dieu punit leurs génies tutélaires au ciel, Hanina cite d'autres exemples bibliques que la Mekhilta. Au sujet de la remarque de M. Buber, note 1, p. 98, nous ferons observer que dans Bereschit rabba, ch. XXVIII, ce n'est pas Hanina mais Jonathan qui, sur la demande de Hanina, explique Job, XXXIV, 25 (cf. mon *Agada der palastin. Amoräer*, I, 85 et s.) Parmi les exemples cités par M. Buber pour prouver que le Midrasch Samuel a utilisé le *Sifré*, il en est deux (XIV, 3 et XIX, 3) qui ne sont pas directement empruntés à cet ouvrage, mais sont des sentences de l'agadiste susnommé R. Lévi (rapportée par Josua de Siknin), s'appuyant sur des passages du *Sifré*. Deux autres de ces exemples (5, 15, et 32, 1) montrent par leur formule initiale, תני רבי שמעון בן יוחי, qu'ils sont empruntés au Midrasch des Tannaïm. Cette même formule initiale se trouve dans le passage unique (ch. VII, 2) que M. Buber cite pour prouver que le Midrasch Samuel a utilisé la *Pesikta rabbati*. La source primitive de ce passage est donc le Midrasch des Tannaïm (sur Deut., XXII, 7), où la *Pesikta* a ensuite puisé.

Comme source de notre Midrasch apparaît tout d'abord le Talmud de Jérusalem, et, parmi les ouvrages midraschiques palestiniens, on trouve cités le plus fréquemment *Bereschit rabba* et *Vayikra rabba*; en seconde ligne, nous trouvons les Midraschim des cinq Meguillot et l'ancienne Pesikta (di R. Kahana), ainsi que le Midrasch Tanhouma, dont il y a quelques rares citations. Cependant, les exemples

réunis par M. Buber pour indiquer les diverses sources de notre Midrasch ont besoin d'un examen attentif. C'est ainsi, par exemple, que, ch. v, § 13, le dialogue entre José ben Halafta et une matrone, sur Dieu considéré comme auteur des mariages, doit servir à prouver, d'après M. Buber, que le Midrasch Samuel aurait utilisé comme sources quatre ouvrages midraschiques différents, et cela, parce que ces quatre ouvrages rapportent le même dialogue, savoir *Bereschit rabba* (ch. LXVIII), *Vayikra rabba* (ch. VIII), *Pesikta*, 11 *b* et *Tanhouma* כי תשא (chez M. Buber, p. 14, n° 17, il y a, par erreur, כי תצא). Or, précisément pour cet exemple, il se trouve que, dans le Midrasch Samuel, le récit de cette anecdote diffère en beaucoup de points de détail de la version des ouvrages midraschiques mentionnés, de sorte qu'aucun d'eux ne peut être considéré comme la source du Midrasch Samuel. Mais en aucun cas, M. Buber n'avait le droit de prouver par cet exemple l'utilisation de quatre ouvrages différents. De même, le second exemple, servant à prouver l'emploi du Tanhouma pour l'Exode (dans les éditions ordinaires) doit être écarté, car, comme M. Buber l'indique lui-même, pour le ch. XXIII, § 2, c'est *Koh. rabba* qui a servi de source. Ce procédé, suivi dans l'introduction, et consistant à indiquer tous les ouvrages qui renferment un passage comme sources de ce passage a été employé également ailleurs par M. Buber. C'est ainsi, par exemple, qu'il cite dans la liste des passages empruntés au Talmud de Jérusalem, le passage VII, 2, qu'il mentionne ensuite comme unique emprunt fait à la *Pesikta rabbati* (dont nous avons parlé plus haut). De plus, ce même passage doit prouver que le Midrasch Samuel a utilisé le *Tanhouma* sur Deutéronome. Ces observations suffisent pour montrer comment M. Buber a été amené à grossir indûment les listes du second chapitre de l'introduction et à ranger sans raison tel ou tel ouvrage midraschique parmi les sources du Midrasch de Samuel.

M. Buber cherche aussi à établir, par une assez longue série d'exemples, que le Midrasch Tehillim a été utilisé par le Midrasch Samuel. Mais un examen plus minutieux des treize exemples cités montre qu'il faut le rayer de la liste des sources de notre Midrasch. Le passage du chap. III, § 5, est emprunté, comme M. Buber l'indique lui-même, à jer. *Meguilla*, 72 *c*. Pour le passage de 9, 2, à la fin, dont M. Buber croit voir la source dans le Midrasch Tehillim, 106, 1, une étude plus attentive montre clairement que ce passage est mentionné dans le Midrasch Samuel sous une forme plus ancienne et, en tout cas, différente. Il s'agit d'une sentence, également intéressante par son contenu, de l'Amora palestinien Eléazar (ben Pedat). Dans le Midrasch Samuel elle est conçue dans les termes suivants :

אדם הזה ישן על מטתו ונ״ה הקב״ה עושה מכניס בו רוח חזירת נפשיט בידיו ונפשיט ברגליו ולובש כליו הפוכין והנהש עומד ובורח הדא הוא דכתיב ירעם אל בקולו נפלאות עושה גדולות ולא נדע.

Dans le Midr. Tehillim, nous lisons :

אמר רבי אליעזר בן פדת ראה מה כתיב לעושה נפלאות גדולות לבדו הוא לבדו יודע ...כיצד אדם על המטה ונחש מבחוץ בא לעמוד הרגיש לה (?) הנחש כיון שבא לפשוט רגלו ברח הנחש מלפניו ואינו יודע כמה פלאות עשה הקב"ה עמו.

On voit facilement que nous sommes ici en présence de deux versions différentes de la même sentence agadique, dont l'une se réfère à Job, 37, 5, et l'autre à Ps. 136, 4. Il n'est pas nécessaire de prouver que la version originale est celle qui a été conservée dans le Midrasch Samuel. Cela est déjà démontré par le fait que ce dernier appelle le moyen dont Dieu s'est servi pour avertir le dormeur du danger qui le menaçait le רוח הזזיה, l'esprit de trouble et de désordre qui agit inconsciemment. Cette idée, n'étant plus familière à l'auteur de la version postérieure, est laissée de côté par lui, ce qui rend son récit plus obscur. Les autres exemples montrent aussi que le Midrasch Samuel renferme une version plus ancienne de ces passages, en tout cas différente, reposant sur d'autres sources, orales ou écrites, de l'Agada, et qui n'est pas empruntée au Midrasch Tehillim. Ainsi comparons 11, 1, avec Ps. 7, 2 : Dans le Midrasch Samuel, la controverse à propos de I Samuel, 4, 12, débute par une introduction usitée dans les anciens ouvrages midraschiques : ר' לוי ורבי סימון ורבנן ; suivent ensuite les trois opinions. Dans le Midrasch Tehillim, il n'y a que ces dernières, et cela avec l'omission de parties essentielles. Il serait trop long d'examiner ainsi en détail les autres exemples. Comme preuve typique des variations de la tradition au sujet de la même expression, il faut signaler les différences existant entre Midrasch Samuel, 16, 2, et Midrasch Tehillim 94, 3. Il est certain que le Midrasch sur les Psaumes n'a pas pu être utilisé par l'auteur du Midrasch Samuel. Ce dernier, au contraire, comme le prouve la disposition de son contenu, est plus ancien que le Midrasch Tehillim.

Le troisième chapitre de l'Introduction (p. 14-26) donne une liste alphabétique des Tannaïm et des Amoraïm mentionnés dans le Midrasch Samuel, dans le genre des listes données par M. Buber pour le Tanhouma et le Midrasch Tehillim. Au sujet de la liste du Tanhouma, j'ai proposé naguère des corrections dans la *Monatsschrift* de Graetz (année 1885, p. 551-554). La présente nomenclature contient aussi des oublis et des erreurs que je vais passer en revue en suivant l'ordre alphabétique des noms.

ר' אבא בר רב הונא. Le ר' devant le nom doit être supprimé, car dans le passage en question (2, 10) le nom est écrit, comme dans le Talmud de Jérusalem, אבא בר רב הונא. Il s'agit du docteur connu dans le Talmud babylonien sous le nom de Rabba (= R. Abba), fils du célèbre chef d'école de Sora (voir au sujet du petit nombre d'exemples de son Agada, mon *Agada der babyl. Amoräer*, p. 63, note 18). Dans le *Sèder Haddorot*, il y a, par erreur, פ"ק דערובין, au lieu de פ"ק דתרומות ; M. Buber ne l'a pas remarqué et cite le passage dans jér. *Eroubin*, 18 *c* : ר' בא ור' הונא.

ר׳ אבין בר חנין. Comme M. Buber lui-même le prouve dans une note, בר est mis pour ב״ר = בשם רבי. De même, il faut corriger בר en בשם רבי dans les articles ר׳ בא חסידא בר רבי זעירא, רבי ברביה בר רבי יצחק, ר׳ הונא בר אחא, ר׳ הונא בר יוסף, ר׳ יודן בר ר׳ יצחק, ר׳ יודן בר ר׳ אייבו. Il est vrai que M. Buber rectifie, en partie, ces erreurs dans ses notes, mais il n'aurait pas dû accueillir dans sa liste des noms faux.

ר׳ אייבי בר נגרי. Au lieu de אייבי, lire אייבו.

ר׳ ארקי אר ר׳ אירקי. C'est une erreur fort étrange pour ר׳ אמי אר ר׳ אימי. Les notes que M. Buber a consacrées à ce paragraphe de sa liste ont les noms exacts.

ר׳ אלעזר. C'est l'Amora Eléazar ben Pedat. Il faut donc effacer un des passages cités (9, 8), parce qu'il s'agit là du Tanna Eléazar ben Jacob (voir *Agada der Tannaïten*. II, 286).

ר׳ אלעזר. A la fin de l'article, M. Buber renvoie à sa liste du Tanhouma, p. 44, note 23. Or là il dit simplement que c'est un des derniers Amoraïm. Un examen plus approfondi des quatre passages du Midrasch Samuel cités dans l'article sur ce docteur montre de quels docteurs il s'agit en réalité dans ces passages. Ainsi, dans 3, 5, on lit : ר׳ אלעזר בשם ר׳ יוסי בר חנינא. Ici, il s'agit certainement de ר׳ אלעזר (Eléazar ben Pedat), soit que la conjecture de M. Buber (p. 93, note 8) soit exacte, soit qu'Eléazar rapporte, comme ailleurs aussi, une opinion de José ben Hanina (v. *Ag. der paläst. Amoräer*, I, 422). Dans 5, 2, ר׳ אלעזר ור׳ יהושע, on parle, sans aucun doute, du Tanna Eliézer ben Hyrkanos. Dans 24, 8, אמר רב בשם ר׳ אלעזר, il faut probablement lire ר׳אבהו בשם ר׳ אלעזר. Abbahou, le célèbre Amora de Césarée, rapporte souvent des sentences d'Eléazar ben Pedat. Dans le Talmud babyl., *Meguilla*, 16 *a*, c'est, en effet, à Abbahou qu'est attribuée l'opinion en question ; primitivement elle appartenait donc à R. Eléazar. Dans 29, 1, ר׳ ברכיה ור׳ אבא בר כהנא בשם ר׳ אלעזר, il faut lire également ר׳ אלעזר, et il s'agit d'Eléazar ben Pedat.

ר׳ אלעזר בן יעקב et ר׳ אלעזר בר ר׳ יוסי, lisez : אלעזר.

A la lettre א, il manque l'article ר׳ אלעזר בן שמוע, qui est nommé 32, 1. Voir au sujet de ce passage *Agada der Tannaïten*, II, 388, note 4.

ר׳ בניי בשם ר׳ הונא. Aux explications de M. Buber sur 18, 2 (p. 99, note 5) je préfère la version du passage parallèle de Koh. Rabba sur 7, 16, ר׳ הונא בשם ר׳ בנייה (v. *Agada d. Tann.*, II, 543), car il n'a pas existé d'Amora du nom de Benaya ou Bannaya parmi les derniers Amoraïm. Il s'agit plutôt du Benaya qui faisait partie de la dernière génération des Tannaïtes, et c'est en son nom que l'agadiste palestinien Houna a rapporté cette sentence.

רבי הונא. A la fin de l'article, M. Buber dit qu'il s'agit de Houna de Sora, le célèbre disciple de Rab et de Samuel. En réalité, dans la plupart des exemples cités, ce n'est pas de ce dernier qu'il est question, mais de l'Amora palestinien du IVe siècle mentionné ci-dessus

et qui s'appliqua à rapporter des sentences agadiques d'auteurs anciens.

ר׳ זריקא. Les mots ביחד עם induisent en erreur ici, comme dans l'article ר׳ אליעזר בנו של ריה״ג, attendu qu'il s'agit d'une sentence du Tanna Eliézer, fils de José le Galiléen, rapportée par R. Yohanan et, après lui, par l'Amora Zerika. Par contre, dans l'article sur ר׳ יונתן, il est dit avec raison ר׳ חנינא ספרא ביחד עם ר׳ חנינה Dans une sentence rapportée seulement dans Midrasch Samuel, 25, 2, on trouve ר׳ חנינא בר פפא בשם ר׳ חנינא ספרא. Au lieu de ר׳ חנינא ספרא, M. Buber veut lire רב ספרא, mais en ce cas il faudrait dire רב ספרא בשם ר׳ חנינא בר פפא. Il est sans doute plus simple et plus exact d'identifier ce ר׳ חנינא ספרא, qui ne se retrouve nulle part ailleurs, avec ר׳ חנינא קרא, car le mot קרא « lecteur de la Bible » est synonyme de ספרא « maître d'école ». Et de fait, Hanina « le lecteur de la Bible » était maître d'école (V. mon *Agada der palüst. Amoräer*, I, 6), et comme il vécut dans la première moitié du IIIe siècle, Hanina ben Papa (fin du IIIe siècle, voir *l. c.*, p. 480) peut avoir rapporté une tradition en son nom.

ר׳ חנניה. Lire ר׳ חנינה, car il s'agit de Hanina ben Hama.

טבוה. L'indication טבוה בשם שמואל (25, 3) est difficile à considérer comme exacte, le Talmud babyl. ne parlant qu'une fois d'un Amora du nom de רב טבוה. Il me semble que טבוה provient de טבאוה, qui se trouve quelques lignes plus loin. Peut-être, en raison du passage qui vient après et qui parle de la mission de Yohanan auprès des savants babyloniens, faut-il corriger la première indication ainsi טבאוה בשם שמואל [רבנן דהנין אמרי].

יהודה ברבי. M. Buber dit simplement que ce nom est identique avec יודן ברבי de *Kiddouschin*, 21 *b*. La vérité est qu'il s'agit de Juda, fils de Hiyya (voir *Ag. d. pal. Am.*, I, 51).

ר׳ יוסי. Comme de nombreux personnages portent ce nom, M. Buber renvoie ici à « l'Introduction au Talmud de Jérusalem » de Frankel. Il admet donc que les passages cités sous cette rubrique émanent d'Amoraïm. Mais, en réalité, dans cinq des neuf cas cités (2, 8; 5, 13; 8, 4; 13, 8; 27, 5), il s'agit du Tanna José ben Halafta.

ר׳ יוסי בר חנינא. Au lieu de ר׳ אליעזר בשמו, lire ר׳ אלעזר ב׳, car Eléazar ben Pedat rapportait au nom de José ben Hanina.

ר׳ שמעון בן לוי. Il n'y a pas d'auteur de ce nom (v. Graetz, *Monatsschrift*, 1885, p. 554); la véritable leçon est celle que M. Buber (p. 100, note 8) cite d'après le Yalkout : ר׳ יהושע בן לוי.

Indiquons encore ici le contenu sommaire des autres chapitres de l'introduction de M. Buber. Le chap. IV (p. 27-28) contient la nomenclature des expressions étrangères dont il est question dans le commentaire; dans chap. V (p. 28-32) se trouve une liste des auteurs qui ont utilisé et citent le Midrasch Samuel, depuis Raschi, au XIe siècle, jusqu'à l'auteur du Yalkout Reübéni (mort en 1673 ; בפאריז, p. 32, l. 8, est une faute pour בפראג); le chap. VI (33-36) décrit le ms. de Parme, n° 563, qui, outre le Midrasch Samuel, contient encore beaucoup d'autres écrits de contenu divers ; le chap. VII (36-37) décrit les

deux précédentes éditions du Midrasch Samuel ; le chap. VIII (37-40) énumère les passages du Yalkout Schimeoni où se trouvent des extraits du Midrasch Samuel parfois sans indication de source.

En dehors des services incomparables qu'il a déjà rendus à la littérature midraschique, M. Buber s'est acquis un nouveau titre à notre reconnaissance en publiant, dans une édition fort belle, un ouvrage qui ne manque pas de valeur et contient de nombreuses traditions agadiques sans doute anciennes. Les notes dont il a accompagné cet ouvrage en rendent la lecture plus facile et plus instructive. Nous lui en exprimons publiquement notre gratitude et formons le vœu qu'il continue à rendre de tels services à la science.

Budapest, mars 1893.

W. Bacher.

CORRESPONDANCE

RÉPLIQUE DE M. BACHER A M. HIRSCHFELD

M. Hirschfeld a cru nécessaire de répondre longuement (*Revue*, XXV, 260) aux remarques que j'ai eu l'occasion de faire dans mon compte-rendu de son *Arabic Chrestomathy* (*ibid.*, 151). Si je réplique, à mon tour, au plaidoyer de M. Hirschfeld, ce n'est certainement pas pour maintenir à tout prix mes observations et mes corrections, mais pour rectifier toute une série d'erreurs qui se sont glissées dans sa réponse et faciliter l'étude des divers morceaux qu'il a édités dans sa *Chrestomathy*.

Je remercie, avant tout, M. H. de nous avoir appris que c'est faute de place suffisante qu'il a dû s'abstenir de nous donner des informations sur les sources de ses morceaux choisis. Qu'il me permette pourtant de lui faire remarquer que tous ceux qui veulent utiliser son ouvrage lui auraient su gré de publier quelques pages de texte en moins, afin de se réserver de la place pour une introduction. M. H. dit aussi qu'il a « donné aux textes extraits des mss. du British Museum les numéros et les titres que ces mss. portent dans le catalogue officiel manuscrit. » Par là, il veut sans doute réfuter les objections que j'ai faites au sujet du morceau qu'il a emprunté au n° 2524 du Br. M. et qu'il indique comme un chapitre du *Sèfer Hammizvôt* de Iaqub al-Qirqisânî. J'avais dit, en effet (*ibid.*, 155), que la teneur du morceau ne concorde pas avec l'indication de M. H., mais est conforme à la description que M. Hartwig Derenbourg a donné de ce ms. (*Revue*, XXIII, 284). M. H. s'est abstenu de s'arrêter à mes objections et de nous faire savoir si l'erreur provient de sa part ou de celle de M. Derenbourg. Grâce à l'obligeance de M. Adolphe Büchler, je suis en mesure de pouvoir affirmer que le ms. 2524 ne porte nullement le titre de כפר המצות de Iaqub Qirqisânî ; il contient un certain nombre de chapitres relatifs à la dogmatique

et est désigné, avec raison, par M. Derenbourg, comme un recueil de « fragments d'un כתאב אצול אלדין caraïte ». Ce ms. ne contient plus que les chapitres suivants, munis de numéros et d'épigraphes : chap. 7 (avec la fin du chap. 6), 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16 (c'est ce dernier chap., 46 *a*-49 *b*, qui a été édité par M. Hirschfeld), 17, 18, 19, 20, 22, 23. Le ch. 7 a cette épigraphe caractéristique : אלבאב אלז׳ פי אתבאת אלתואב ואלעקאב מן אלתוריה׳ וגירהא מן סאיר כתב אלאנביא, et le chap. 17 est intitulé : אלבאב אלי׳ז׳ פי אלרד עלי מן קאל באלתנאסך. D'après la communication de M. Büchler, le n° 2525, que M. Derenbourg désigne comme un « abrégé du כ׳ מצות d'Abou Yousouf Iakoub al-Kirkisânî » contient, en réalité, un exposé des commandements rattachés au Décalogue, mais ne fournit aucun indice qui permette d'en attribuer la paternité à Kirkisânî. Il semble donc que ce que M. Derenbourg en dit n'a que la valeur d'une hypothèse. Comme on attribue à Kirkisânî (voir Pinsker, *Likkoutè Kadmoniyot*, p. 192 et 84, et Fürst, *Gesch. des Karäerthums*, II, 112) un livre de dogmatique (אצול אלדין) et un livre de préceptes (ספר המצות), le contenu du ms. 2524 peut, à la rigueur, être considéré comme son œuvre, mais en aucun cas M. H. n'a le droit d'appeler ce ms. ספר המצות, car il ne contient évidemment que des chapitres d'une dogmatique.

M. H. dit à propos de mes corrections : « Plus de deux tiers des corrections qu'il propose ne sont pas justifiées. Il y a, d'abord, toute une catégorie de fautes d'impression relevées par M. B... Ce sont les lettres avec points diacritiques. » J'avais fait observer, moi-même, à la fin de mon compte rendu, que dans la liste des corrections j'avais « noté même de simples fautes d'impression. » Je dois pourtant ajouter que M. H., qui déclare non justifiées « les deux tiers » de mes corrections, se trompe dans sa statistique. Sur 90 corrections, environ, que j'ai indiquées, il en accepte lui-même une bonne moitié (près de 50), puisqu'il n'en dit rien, et dans ce nombre il se trouve tout au plus dix fautes d'impression produites par les points diacritiques. Reste près de 40 de mes observations auxquelles M. H. a répondu. Mais j'ai le regret de constater que M. H. n'est pas très heureux dans ses réfutations, car il s'est exposé à encourir le reproche de n'avoir pas compris divers passages des textes qu'il a édités. Comme il conteste le bien-fondé de mes observations, je me vois forcé de les justifier.

D'après M. H., « אלאסראיל est très rare, mais non incorrect... אל אסראיל, proposé par M. B., n'a guère de sens ». Je rappellerai à M. H. que Saadia traduit toujours בית ישראל et בית יעקב par אל אסראיל et אל יעקוב (voir sa traduction d'Isaïe éditée par M. J. Derenbourg, 2, 6 ; 5, 7; 10, 20; 29, 22; 46, 3; 48, 1). Du reste, le

passage de l'original hébreu de *Meguillat Antiochus* correspondant au passage en question du morceau arabe de la Chrestomathie (p. 5, l. 21) a : בית ישראל. Et de fait, la vraie traduction arabe du mot בית, dans le sens de « famille, descendants », est אל (âl). — « 7, 22, באן est bien. » Voici le passage entier : ולא יתרם אלבר אלא אן עלם אן קד וקע עליה מא אר באן פיה. *Il n'est défendu d'employer le blé pour du pain azyme que si l'on sait que de l'eau est tombée dessus ou qu'il a été dans l'eau.* Je ne sais vraiment pas quel sens peut donner la leçon באן maintenue par M. H. — Je suis d'accord avec M. H. quand, à propos de 15, 15, et d'autres passages, il dit que dans l'arabe vulgaire, le suffixe אן est séparé du mot auquel il appartient, car moi aussi j'ai considéré ce suffixe comme provenant de la nounnation. M. H. a donc eu raison de séparer אן du mot précédent, si tous les ms. l'écrivent de cette façon. M. H. ajoute : « Quant à l'exemple 17, 20, וכאן לה צ׳אפה אן — que M. B. a bien voulu lire צ׳אפתאן, je ne sais pas pourquoi — il n'est que nominatif. » C'est là une erreur ; en réalité, צ׳אפתאן est à l'accusatif, conformément au principe suivi par l'arabe vulgaire et aussi par les écrivains juifs, qui mettent le sujet à l'accusatif quand il suit כאן. Ainsi, כאן רגלא, *il y avait un homme.* Cf. Vollers, dans la *Ztschr. der deutschen morg. Gesellschaft*, t. XLI (1887), p. 388. — « 15, 21 et 26 שכוכיתה, ce mot ne peut pas être corrigé, parce qu'il est ainsi écrit deux fois dans le ms., qui est unique. » Elle est bien singulière, cette règle de critique qui consiste à écrire un mot avec une orthographe vicieuse, ne donnant aucun sens, sous prétexte qu'aucun ms. n'indique l'orthographe correcte de ce mot. Du moins, M. H. semble-t-il reconnaître que ce mot, que, par suite d'un petit changement, je lis שרלוכה = זקונים, ne signifie pas « doute », comme l'indique son glossaire, mais « vieillesse ». Il aurait donc dû accepter ma correction avec empressement. A propos d'autres corrections encore que j'ai proposées et dont M. H. semble avoir reconnu la justesse (17, 20 ; 19, 8, et *passim*), il dit qu'il n'a pas changé l'orthographe vicieuse du mot, parce qu'il se trouve ainsi écrit dans le ms. ; mais il aurait au moins dû rectifier ces mots dans ses notes de la fin ou dans son glossaire. — A 33, 6, j'ai proposé d'ajouter un mot. M. H. dit : « Il n'y a rien à mettre avant יען נפשה. » Voici le passage : לעלך תקול תרי אלתק ען נפשה שמע אשמע צעקתו. En ajoutant יקול, ce passage aurait un sens : *Peut-être, diras-tu : ne vois-tu pas que Dieu dit de lui-même* (Exode, XXII, 22) : « *J'entendrai ses cris ?* » — A 54, 9, si l'on ne veut pas ajouter כאתכאת, il faut, du moins, mettre ce mot à la place de באתכאת. — 55, 15, il faut ajouter עוה (et non pas עוא, comme je l'ai écrit par erreur),

parce מגיב וקאיל est la traduction de ענה ואמר. — 61, 25, Moïse ibn Ezra dit : ועכי אן אשרים גמע אשרה מלכר לא תטע לך אשרה. J'ai corrigé גמע אשרה en גמע אשר, parce que cette rectification seule donne un sens aux paroles de Moïse ibn Ezra : « Il est possible que אשרים soit le pluriel de אָשֵׁר, forme masculine de אשרה. » Conformément à l'habitude des anciens exégètes, Moïse ibn Ezra, au lieu de mentionner simplement le mot אשרה, cite un passage (Deutér., XVI, 21) où se trouve ce mot. M. H. ne reconnaît pas que מלכר est à l'état construit avec לא תטע... ; c'est pourquoi il a mal compris ce passage et rejeté ma rectification. — « 76, 5, et 94, 13, je maintiens יקאם, comme dans le ms. » Et pourtant ces deux passages ne se comprennent qu'avec יקאס. L'auteur dit qu'il n'expose qu'une partie des arguments, et que, par analogie (קיאס), on peut deviner les autres : לבני אלכר... מא יקאס באקי מא et : לם אלכרה מנהא עליה אל עליהא יקאס אלבאקי. Cf. la formule si fréquente : וקס עליה. — « 81, 8, il faut laisser חאל. » J'ai corrigé en חֹל (ḥall) parce que, d'après le sens, ce mot ne peut être que l'infinitif de la 1re forme de la racine חֹל, avec la signification de « délier, permettre », en hébreu התיר ; חאל, « état », est impossible. — Je suppose qu'à 81, entre les lignes 16 et 17, il y a une lacune, parce que le texte annonce trois espèces (תלאתה מעאני) de טומאה, et qu'il n'indique pas toutes les trois (cf. l. 18 הדא אלמעני אלתאלת). Le premier אעני de l. 17, qui est suivi de l'explication relative à l'impureté produite « par le contact, le transport ou le fait de se trouver sous le même toit », ne peut nullement se rapporter au dernier mot de la ligne 16, אלמתהמה, qui désigne la deuxième catégorie de טומאה — « 81, 19, יוהֹל est bien (ו est *mater lectionis*) ; cf. Glossaire (à corriger dans *Al-Khazari*, p. 196, l. 9) ». M. H. a tort de vouloir remplacer la leçon correcte de son édition du *Khazari*, d'où ce morceau est extrait, par la variante incorrecte qu'il donne ici, car ce mot ne dérive pas de הֹל, mais de אהל, et est le passif de la 2e forme (you'ahhalou) ou de la 4e forme. Les deux formes signifient « rendre ou croire quelqu'un digne de... », avec la préposition ל devant le complément. Ainsi, מא יוהל ללה veut dire : « ce qui est déclaré digne de Dieu, ce qui est consacré à Dieu. » Ibn Tibbon traduit le passage en question du *Khazari* : מה שהוא מקודש לאלהים. — « 88, 12 אלאולי est impossible, peut-être אלולֹי. » M. H. paraît n'avoir pas compris ce passage, ni, par conséquent, ma rectification. Voici le passage en entier, qui est l'explication d'Exode, XXIII, 5 : וכֹצֹץ בשונאך אלדי הו אלעדוֹ ואלמעני ענום אלצדיק ואלעדו לכון מסאעדה אלצדיק פהמת מן טריק אלאולי. L'auteur veut dire que la Tora,

en nous ordonnant d'aider à relever un animal succombant sous sa charge, ne parle que de l'animal appartenant à notre ennemi, parce qu'on sait que le même précepte s'applique à l'animal de notre ami « par voie de raisonnement *a fortiori* ». Les mots entre guillemets sont la traduction de מן טריק אלאולי, expression arabe qui répond à l'hébreu מדרך כל שכן ou מדרך קל וחומר. Le terme אולי (aulâ) sert, en quelque sorte, d'introduction aux raisonnements de ce genre ; c'est dans ce sens qu'il est employé dans ce morceau même, à la ligne 15 (לכונה אולי). En ponctuant d'abord אלוֹלי et ensuite אלוֹלי, M. H. donne à la phrase un sens que je ne saisis pas. — A 92, 14, il y a חבו אן בעץ אלכהנים. En changeant אן en ען, on a ce sens : *On raconta d'un prêtre.* Je ne comprends pas pourquoi M. H. dit que « tout ce passage est douteux et probablement altéré ». — 97, 8, je regrette que M. H. ne veuille pas accepter ma correction, pourtant bien simple et bien évidente, de ואחרם en וארחם. Ses objections n'affaiblissent nullement la valeur de mes observations concernant la traduction qu'il donne des mots אחרם et אכרם ; car, en traduisant ces mots par « most sacred » et « supreme », il ne donne pas de sens satisfaisant à la phrase. Je maintiens donc le changement que j'ai proposé. — 99, 9, les mots אן לא יסלמו אן גמיע אלאואמר ואלנואהי ne se comprennent que lorsque le deuxième אן est corrigé en ען : *Qu'ils ne soient pas exempts d'observer tous les commandements et toutes les défenses*, car le verbe סלם doit être suivi de ען. — 104, 3, j'ai changé ואגרי en ואגרו, parce que ce verbe (4e forme de גרי) se rattache à פסרו de p. 103, l. 24 (פסרו אלספר . . . ואגרו אלספר כלה עלי הדה אלפן, il s'agit de l'interprétation allégorique de l'*Ecclésiaste*). A cette correction si simple et si nécessaire, M. H. objecte que « dans ואגרי, א est *mater lectionis* ». Je ne comprends vraiment pas la remarque de M. H. Il me semble évident que le ו est la conjonction et que le א est la lettre caractéristique de la 4e forme. M. H. veut-il peut-être lire wadjarà et considérer le verbe comme étant à la 1re forme ? Mais ce verbe a comme sujet les exégètes nommés p. 103, l. 23 (קום). — A 105, 8, pour traduire את אשר כבר עשוהו (Eccl., II, 12), le texte arabe dit : אלי לא ישך קד פעלוה וצנעוה. J'ai corrigé אלי en אלדי (= אשר) ; on trouve de même, à la ligne 23 : יעני אלמלך אלדי לא שך אנה כלקה. M. H. dit : « lire לא שך ». Il paraît donc reconnaître l'exactitude de ma correction, mais il a tort de changer לא ישך (là youschakkou) ; tout au plus faut-il ajouter אנה devant קד. — 106, 16. On ne comprend les mots פיעלם אן יגעל קדאמה et, l. 18, לם יעלם אן יגעל קדמיה, qu'en corrigeant אן en אין « où » : *où il place son pied.* M. H. persiste à laisser אן. — 110, 1. Comme אל לם תם

פריק ne se comprend pas, j'ai changé לם en ליס et תם en הם, parce que ליס הם est d'un usage fréquent chez les auteurs philosophiques et est rendu en hébreu par אין שם. Le sens serait : *puisqu'il n'y a pas de secte qui ait une autre opinion.* M. H., renonçant ici à son principe de ne rien changer au ms., dit : « probablement יתם »; mais cette correction ne donne pas de sens satisfaisant. — 117, 23. Dans נא אתבת בל כבר ואלמשאהדה, j'ai corrigé בל כבר en באלכבר, ce qui signifie alors : *ce qui est établi par la tradition et le témoignage des yeux.* M. H. dit : « בל כבר est correct », mais il n'indique pas quel est, dans ce cas, le sens de la phrase. — 118, 5, וגראיח est imprimé sans point diacritique sur (ou, d'après le système de M. H., sous) le ג; j'ai dit qu'il faut ce point. Je ne sais pas pourquoi M. H. maintient ג sans point. — A 121, 8, mon exemplaire a נכדב, sans point sur le ד ; j'ai remarqué qu'il faut un point. M. H. dit : « il y a נכדב, la correction proposée est donc inutile. » Son exemplaire aurait-il sur le ד le point qui manque dans le mien ?

Après avoir ainsi défendu contre les objections de M. H. la très grande partie des corrections que j'ai proposées, je me plais à reconnaître qu'il y en a un certain nombre que M. H. a eu raison de déclarer inutiles ou inexactes. Ce sont les suivantes : 2, 8; 31, 24; 79, 13; 80, 12; 110, 1 ; 110, 26 ; 114, 21. Puisse cet aveu prouver une fois de plus à M. H. que dans mon premier article sur sa *Chrestomathy*, comme dans la présente réplique, je n'ai été guidé que par l'amour de la vérité.

W. Bacher.

Budapest.

CHRONIQUE

La dissolution du Sanhédrin en 1807. — On s'était toujours demandé la raison de la brusque dissolution du Sanhédrin réuni à Paris, par Napoléon Ier, en 1807. Un passage des *Souvenirs du comte Chaptal* en donne une singulière. « Dans le temps qu'il avait réuni les Juifs en Sanhédrin à Paris, j'assistai un jour à son dîner où il causait gaîment de diverses choses. Tout à coup entre le cardinal Fesch, avec un air très préoccupé qui frappa l'Empereur. « Qu'avez-vous donc ? lui dit-il. — Ce que j'ai, c'est facile à comprendre. Comment ! Vous voulez donc la fin du monde ? — Eh ! pourquoi ? répartit l'Empereur. — Ignorez-vous, reprit le cardinal, que l'Écriture annonce la fin du monde du moment que les Juifs seront reconnus comme corps de nation ? — Tout autre eût ri de cette sortie du cardinal. Mais l'Empereur changea de ton, parut soucieux, se leva de table, passa dans son cabinet avec le cardinal, en sortit une heure après. Et, le surlendemain, le Sanhédrin fut dissous. » *Mes souvenirs sur Napoléon*, par le comte Chaptal, publiés par le vicomte A. Chaptal. Paris, Plon et Nourrit, 1893.

Le rôle des Juifs dans la propagation des contes. — C'était, depuis l'apparition du *Pantchatantra* de Benfey, un dogme universellement admis que tous les contes et fabliaux sont l'œuvre de l'Inde. Les savants s'ingéniaient à raconter la marche de cette invasion de l'Occident par l'Orient, c'était à qui marquerait avec le plus de sûreté les étapes de cette migration des productions bouddhiques. Les Juifs avaient aussi leur rôle dans ce voyage. Comme pour la philosophie, ils avaient été des rouliers littéraires, des intermédiaires entre les musulmans et les chrétiens. En effet, le Pantchatantra, source de toutes ces fictions, a été traduit du sanscrit en pehlevi, du pehlevi en syriaque, du syriaque en arabe, de l'arabe en hébreu, de l'hébreu en latin. Ils étaient donc un anneau dans la chaîne de la tradition. Ces prémisses, malheureusement, reposaient sur une affirmation qu'on avait négligé de contrôler, à savoir que le Pantchatantra, avec ses dérivés, est positivement la souche des contes et

fabliaux populaires. Or, ces ouvrages sont toujours restés enfermés dans les cercles littéraires ; jamais leurs contes n'ont pénétré dans le peuple pour y vivre et durer. Quant aux contes populaires, ils n'offrent aucun indice qui permette de leur assigner une origine indienne ; ils sont pour la plupart universels et internationaux. Telle est la thèse que vient de soutenir et, à notre sens, de démontrer M. Joseph Bédier, avec une rigueur de méthode, un brio juvénile et une science que nous ne craignons pas de taxer d'admirables. (*Les fabliaux, études de littérature populaire et d'histoire littéraire du moyen âge* ; 98e fascicule de la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, sciences philologiques et historiques). Son ouvrage est un des plus remarquables qui aient vu le jour depuis celui de Benfey. Encore une idole de renversée ! L'auteur de ces lignes ne s'en plaindra pas, car il s'était déjà attaqué à cette superstition dans les études qu'il a consacrées à divers contes juifs.

Les inscriptions sémitiques de Zindjirli. — Nous nous étions trop pressé d'affirmer que la langue de ces inscriptions est hébréo-phénicienne. Une lecture plus attentive montre qu'elle ne se distingue pas seulement par le vocabulaire en partie araméen, mais encore par certaines flexions grammaticales propres à cet idiome. Le problème posé par cette découverte est donc des plus curieux au point de vue linguistique : cette nouvelle langue offre le plus étonnant mélange de mots et de formes caractéristiques de l'hébreu et de l'araméen. On n'avait jamais vu pareil éclectisme.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XXV, p. 44-52. — La préface de Yalkout Makhiri a déjà été publiée par feu Straschoun, dans ses additions au *Kiria Néémana* de Finn (Vilna, 1850, p. 304-305). Le ms. dont s'est servi Straschoun ne lui appartenait pas, comme semble le croire M. Gaster, il faisait partie de la riche et précieuse collection de livres imprimés et manuscrits de Joseph de Vixsen (voir, sur cette bibliothèque, Zunz, *Zur Geschichte*, p. 244, et *Kiria Néémana, ibid.*). Malheureusement, cette bibliothèque est devenue la proie des flammes, ainsi que notre ms. probablement. L'ouvrage de S. Finn, à cause de sa rareté, n'étant pas à la portée de tous, il ne sera pas inutile de noter ici les variantes que le texte de Straschoun offre avec le texte de M. Gaster et de compléter les lacunes que présente ce dernier.

Texte de M. Gaster.	*Texte de Straschoun.*
Ligne 4, עשו	ועשו
Ibid., נשיגן	ישיגן
Ligne 5, בפני	לפני
— 8, החסרון זמן	החסרון ימן (du verbe מנה)
— 9, למועד ולכל זמן	לכל מועד וזמן
Ibid., רקים	אסרקין (Str. corrige en קרחין)
Ligne 12, סועד	סיעה (mieux à cause de la rime)
— 13, אב מהי	אבא מרי
— 14, אב מרי	אבא מארי
— 17, לי שומע לי	שומע לי
— 18, בכיוצא בו	בכיוצא
— 20, lacune	לטרוח
— 21, lacune	מדרש
— 24 et 25, נביאים התלים איוב משלי	תלים איוב ומשלי יר' יחז' ותר'
— 26, ושוגה	ושגגה
Ibid., lacune	ואני לא מחכמה
Ligne 27, בקרבי	בי
— 28 et 29, lacune	ולא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבי כי המלאכה הזאת אין בדה להתגדר לתשתבח ולהתפאר כי אפילו תינוקות של בית רבן יעשו ואיש אין בארץ אשר לא יעשה כמוה אבל עיקר מחשבתי ותכלית כונתי להועיל לאיש אשר כמוני עם היות...
— 31, ומותר	ובמותר
— 34, ואשר	אשר
— 35, אשאל העזר	אשאלה עזר

Les deux premiers versets de la fin manquent. — *J. Israelsohn.*

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

Bacher (W.). Étude de lexicographie talmudique..... 63
Cardozo de Béthencourt. Le trésor des Juifs Sephardim (*suite*). 240
Epstein (A.). I. Le Yalkout Schimeoni et le Yalkout Ha-Makhiri. 75
II. Une lettre d'Abraham Ha-Yakhini à Nathan Gazati ... 209
Franco. Les Juifs de l'Empire ottoman au xixe siècle..... .. 111
Kaufmann (David). I. La famille de Yehiel de Pise..... 83 et 220
II. Tranquillo Vita Corcos, bienfaiteur de la communauté de Carpentras..... 268
Lambert (Mayer). Le vav conversif..... 47
Lévi (Israël). I. Si les morts ont conscience de ce qui se passe ici-bas..... 69
II. Les Juifs de Candie de 1380 à 1485..... 198
Lévy (A.). Notes sur l'histoire des Juifs de Saxe (*fin*)..... 259
Marmier (G.). Recherches géographiqu es sur la Palestine..... 1
Neumann. Influence de Raschi et d'aut res commentateurs juifs sur les *Postillæ perpetuæ* de Ni colas de Lyre..... 172
Porgès. Les relations hébraïques des persécutions des Juifs pendant la première Croisade (*fin*)..... 183
Reinach (Théodore). I. *Quid Judæo cum Verre*..... 36
II. Inscription juive des environs de Constantinople..... 167
Sachs (Senior). Le titre du livre des Macchabées..... 161

NOTES ET MÉLANGES.

Bacher (W.). Une allusion à l'histoire contemporaine dans l'Arouch de R. Nathan..... 280
Besredka. הליכות = היכלות..... 279
Derenbourg (Hartwig). Pinamou, fils de Karil..... 135
Kayserling. Un chant nuptial..... 283
Lambert (Mayer). I. Les points-voyelles en hébreu 274
II. Notes exégétiques..... 277

Lévi (Israël). Notes complémentaires sur le repos sabbatique des âmes damnées 131
Schwab (Moïse). Un épisode de l'histoire des Juifs d'Espagne... 281

BIBLIOGRAPHIE.

Bacher (W.). Midrasch Samuel, édité par Salomon Buber..... 302
Lévi (Israël). I. Revue bibliographique, 4e trimestre 1892 et 1er trimestre 1893..... 139
II. Le livre d'Enoch, fragments grecs découverts à Akhmin, par A. Lods 146
III. Revue bibliographique, 2e trimestre 1893..... 285
IV. Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde, par M. Grünbaum..... 298

Correspondance ..... 159 et 310
Chronique..... 152 et 316
Additions et rectifications ..... 160 et 318

ACTES ET CONFÉRENCES.

Bloch (Maurice). L'œuvre scolaire des Juifs français, conférence..... XCIII
Jacques (Victor). Types juifs, conférence XLIX
Vernes (Maurice). Rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1892..... XXI
Assemblée générale du 28 janvier 1893 I
Allocution prononcée à l'Assemblée générale par M. Théodore Reinach, président..... V
Procès-verbaux des séances du Conseil ..... XLVII et CXX
Liste des membres de la Société des Études juives pendant l'année 1892 LXXXI

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET Cie, 59, RUE DUPLESSIS.

DS
101
R45
t.26

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY